

ANDRÉ COMTE-SPONVILLE

EL ALMA DEL ATEÍSMO

INTRODUCCIÓN A UNA ESPIRITUALIDAD SIN DIOS

PAIDÓS CONTEXTOS

PAIDÓS CONTEXTOS

Últimos títulos publicados:

67. M.-F. Hirigoyen, *El acoso moral en el trabajo*
68. A. Comte-Sponville, *El amor la soledad*
69. E. Galende, *Sexo y amor. Anhelos e incertidumbres de la intimidad actual*
70. A. Piscitelli, *Ciberculturas 2.0. En la era de las máquinas inteligentes*
71. A. Miller, *La madurez de Eva*
72. B. Bricout (comp.), *La mirada de Orfeo*
73. S. Blackburn, *Sobre la bondad*
74. A. Comte-Sponville, *Invitación a la filosofía*
75. D. T. Courtwright, *Las drogas y la formación del mundo moderno*
76. J. Entwistle, *El cuerpo y la moda*
77. P. Darder y E. Bach, *Sedúcete para seducir*
78. Ph. Foot, *Bondad natural*
79. N. Klein, *Vallas y ventanas*
80. C. Gilligan, *El nacimiento del placer*
81. E. Fromm, *La atracción de la vida*
82. R. C. Solomon, *Espiritualidad para escépticos*
83. C. Lomas (comp.), *¿Todos los hombres son iguales?*
84. E. Beck-Gernsheim, *La reinvención de la familia*
85. A. Comte-Sponville, *Diccionario filosófico*
86. E. Bach y P. Darder, *Des-edúcate. Una propuesta para vivir y convivir mejor*
87. J. Goodall y M. Bekoff, *Los diez mandamientos para compartir el planeta con los animales que amamos*
88. J. Gray, *Perros de paja*
89. L. Ferry, *¿Qué es una vida realizada?*
90. E. Fromm, *El arte de amar*
91. A. Valtier, *La soledad en pareja*
92. R. Barthes, *Roland Barthes por Roland Barthes*
93. W. Fischman y otros, *La buena opción*
94. A. Comte-Sponville, *El capitalismo, ¿es moral?*
95. H. G. Frankfurt, *Las razones del amor*
96. Ph. Breton, *Argumentar en situaciones difíciles*
97. A. Comte-Sponville, *Pequeño tratado de las grandes virtudes*
98. R. Ogien, *Pensar la pornografía*
99. G. Apfeldorfer, *Las relaciones duraderas amorosas, de amistad y profesionales*
100. R. P. Droit, *La filosofía explicada a mi hija*
101. W. Ury, *Alcanzar la paz*
102. D. Hallado (comp.), *Seis miradas sobre la muerte*
103. A. Comte-Sponville, *Impromptus. Entre la pasión y la reflexión*
104. M.-F. Hirigoyen, *Mujeres maltratadas*
105. E. Fromm, *El miedo a la libertad*
106. H. Frankfurt, *On Bullshit*
107. S. Cardús, *Bien educados*
108. A. Comte-Sponville, *El alma del ateísmo*

ANDRÉ COMTE-SPONVILLE

EL ALMA DEL ATEÍSMO

Introducción a una espiritualidad sin Dios



Título original: *L'Esprit de l'athéisme*

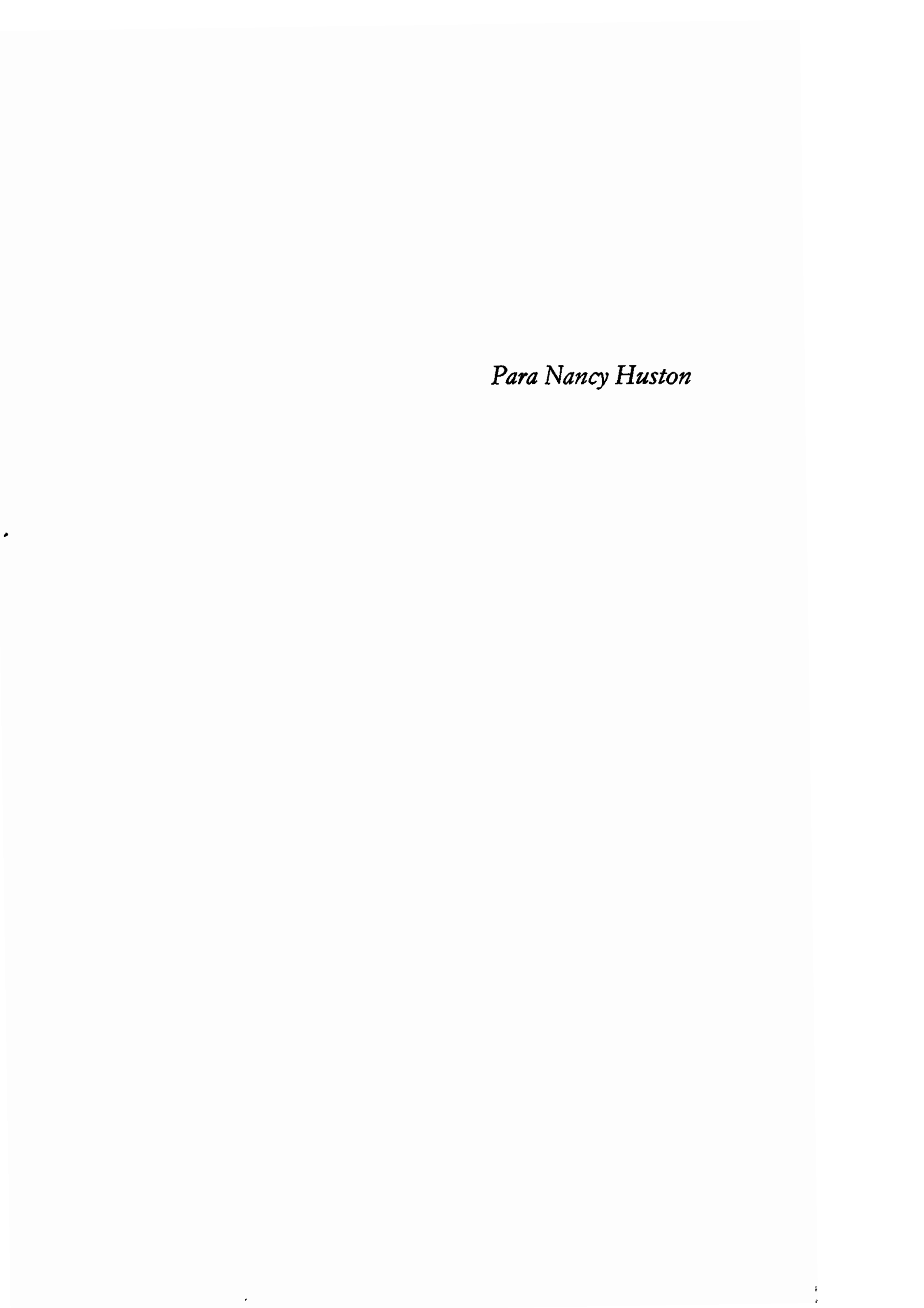
Traducción de Jordi Terré

Cubierta de Mario Eskenazi

ISBN: 978-84-493-1938-9
Depósito legal: B. 47.184/2006

Impreso en Hurope, S. L.
Lima, 3 - 08030 Barcelona

Impreso en España - Printed in Spain



Para Nancy Huston

Sumario

Agradecimientos

Este libro es muy deudor de los amigos que lo provocaron y acompañaron: Nancy Huston, sin quien no habría existido, Antoine Audouard, Marcel Conche, Susanna Lea, Patrick Renou, Sylvie Thybert, Tzvetan Todorov, Isabelle Vervey y Marc Wetzel. Deseo agradecérselo cálidamente. También debe mucho a los numerosos debates sobre estas cuestiones en los que participé, dos de los cuales fueron objeto de una publicación: *A-t-on encore besoin d'une religion?*, con Bernard Feillet, Alain Houziaux y Alain Rémond (Editions de l'Atelier, 2003), y *Dieu existe-t-il encore?*, con Philippe Capelle (Le Cerf, 2005). Tanto a unos como a otros les agradezco los intercambios estimulantes que nutrieron una parte de este libro.

Prólogo

El retorno de la religión ha adquirido, durante estos últimos años, una dimensión espectacular y a veces inquietante. Pensamos ante todo en los países musulmanes. Pero todo parece indicar que Occidente, con formas desde luego diferentes, no se encuentra a resguardo de este fenómeno. ¿Retorno de la espiritualidad? Si fuera así, tendríamos que felicitarnos. ¿Retorno de la fe? Tampoco sería un problema. Pero lo que regresa es el dogmatismo, en muchas ocasiones acompañado por el oscurantismo, el integrismo y, a veces, el fanatismo. Sería una equivocación que les regaláramos el terreno. El combate de la Ilustración sigue vivo, pocas veces ha sido tan urgente, y se trata de un combate por la libertad.

¿Un combate contra la religión? Sería equivocarse de adversario. Más bien a favor de la tolerancia, el laicismo y la libertad de creencia o de incredulidad. El alma no pertenece a nadie. Tampoco la libertad.

Fui educado en el cristianismo. De él, no guardo ni amargura ni resentimiento, sino todo lo contrario.

Debo a esta religión, y por tanto también a esta Iglesia (en mi caso la católica), una parte fundamental de lo que yo soy, o de lo que intento ser. Mi moral, desde mis años piadosos, apenas ha cambiado. Mi sensibilidad tampoco. Incluso mi forma de ser ateo sigue marcada por esta fe de mi infancia y mi adolescencia. ¿Por qué habría de avergonzarme de ella? ¿Por qué habría, incluso, de extrañarme? Se trata de mi historia, o más bien de la nuestra. ¿Qué sería Occidente sin el cristianismo? ¿Qué sería el mundo sin sus dioses? Ser ateo no es razón para ser amnésico. La humanidad es una: la religión forma parte de ella, del mismo modo que la irreligión, y ni una ni otra se bastan a sí mismas.

El oscurantismo, el fanatismo y la superstición me producen horror. Tampoco me gustan el nihilismo ni la indolencia. La espiritualidad es demasiado importante como para dejarla en manos de los fundamentalismos. La tolerancia, un bien demasiado precioso para que la confundamos con la indiferencia o la molicie. Nada sería más nefasto que dejarnos arrinconar en un enfrentamiento mortífero entre el fanatismo de unos —sea cual sea la religión de la que se reclamen— y el nihilismo de otros. Es preferible combatirlos a todos, sin confundirlos y sin caer en sus defectos. Ese combate se denomina «laicismo». Corresponde a los ateos inventar la espiritualidad que lo acompaña. Este libro pretende contribuir a ello. Deliberadamente, preferí que fuera breve y accesible para acceder más rápidamente a lo esencial y dirigirme, así, al mayor número de personas. Creí que era urgente. La erudición o las disputas entre especialistas pueden esperar; la libertad de pensamiento, no.

¿Qué es lo esencial? Al tratarse de la espiritualidad, consideré que se apoyaba en tres preguntas: «¿Pode-

mos prescindir de la religión?», «¿Existe Dios?», «¿Qué tipo de espiritualidad podemos proponer a los ateos?». Habrá que responderlas. Tal es el objeto de este librito. Los ateos no poseen menos alma que los demás. ¿Por qué se iban a interesar menos por la vida espiritual?

CAPÍTULO I

¿Podemos prescindir de la religión?

Comencemos por lo más fácil. Por definición, Dios nos supera. Las religiones, no. Éstas son humanas —demasiado humanas, dirían algunos—, y en cuanto tales accesibles al conocimiento y a la crítica.

Si Dios existe, es trascendente. Las religiones forman parte de la historia, la sociedad y el mundo (son inmanentes).

A Dios se le considera perfecto. En cambio, ninguna religión podría serlo.

La existencia de Dios es dudosa (tal será el objeto de nuestro segundo capítulo). La de las religiones no lo es. Las preguntas que se plantean, a propósito de estas últimas, son menos ontológicas que sociológicas o existenciales: no se trata de saber si las religiones existen (¡a veces, ay, da la impresión de que existen demasiado!), sino qué son y si podemos prescindir de ellas. Sobre todo, la cuestión que me importa es esta última. Pero no se puede responder sin abordar, aunque sea brevemente, la primera.

¿Qué es una religión?

La noción es tan vasta y tan heterogénea que es difícil definirla de una manera completamente satisfactoria. ¿Qué hay de común entre el chamanismo y el budismo, entre el animismo y el judaísmo, entre el taoísmo y el islam, entre el confucianismo y el cristianismo? ¿Acaso incurrimos en error al utilizar la misma palabra de «religión» para todos estos casos? Me siento tentado de pensarlo. Considero que varias de estas creencias, especialmente las orientales, constituyen más una mezcla de espiritualidad, moral y filosofía que una *religión*, en el sentido en que tomamos normalmente esa denominación en Occidente. Se ocupan menos de Dios que del hombre o la naturaleza. Conciernen menos a la fe que a la meditación. Hay que entender sus prácticas menos como ritos que como ejercicios o exigencias. Sus adeptos no constituyen tanto Iglesias como escuelas de vida o de sabiduría. Tal es el caso, especialmente, del budismo, el taoísmo o el confucianismo, al menos en su forma pura o purificada, quiero decir independiente de las supersticiones que, en cualquier país, se adhieren al cuerpo de la doctrina hasta volverla a veces irreconocible. A propósito de ellas, se ha hablado de religiones ateas o agnósticas. La expresión, por paradójica que parezca a nuestros oídos de occidentales, no carece de alguna pertinencia. Buda, Lao-Tsé o Confucio no son dioses ni apelan a ninguna divinidad, a ninguna revelación, ni a ningún Creador personal o trascendente. No son más que hombres libres, o liberados. No son más que sabios o maestros espirituales.

Pero dejémoslo. No soy ni etnólogo ni historiador de las religiones. Me pregunto, como filósofo, sobre la

posibilidad de vivir bien sin religión. Esto supone que sepamos de qué hablamos al hablar de religión. Para ello, necesitamos una definición, por aproximada o provisional que sea. Se cita con frecuencia, por lo aclaratoria que es, la que daba Durkheim en el primer capítulo de *Las formas elementales de la vida religiosa*: «Una religión es un sistema solidario de creencias y prácticas relativas a las cosas sagradas, es decir, separadas o prohibidas, creencias y prácticas que reúnen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos aquellos que se adhieren a ellas». Podemos discutir algunos puntos (lo sagrado no está sólo separado o prohibido, sino que es también venerable; la comunidad de los creyentes no es necesariamente una Iglesia, etc.), pero apenas, creo yo, la orientación general. Podemos darnos cuenta de que no se trata expresamente aquí de uno o varios dioses, ya que, como señala Durkheim, no todas las religiones los veneran: por ejemplo, el jainismo, que es ateo, o el budismo, que es «una moral sin Dios y un ateísmo sin Naturaleza» (la expresión, citada por Durkheim, pertenece a Eugène Burnouf, gran indianista del siglo XIX). Todo teísmo es religioso, pero no toda religión es teísta.

La definición de Durkheim, centrada en las nociones de *sagrado* y de *comunidad*, nos ofrece así lo que podríamos llamar el sentido amplio, sociológico o etnológico de la palabra «religión». Al inscribirme, ya que se trata de mi historia, en un universo monoteísta, y especialmente en el campo de la filosofía occidental, me gustaría proponer un sentido más restringido, menos etnológico que teológico o metafísico, y que constituiría algo así como un subconjunto del primero: una religión, en nuestros países, es casi siempre una creencia en

una o varias divinidades. Si queremos reunir estos dos sentidos, pues la lengua nos invita a hacerlo, aunque sin confundirlos, el resultado daría la definición siguiente, que retoma y prolonga la de Durkheim: *Llamo «religión» a todo conjunto organizado de creencias y de ritos referidos a cosas sagradas, sobrenaturales o trascendentes (es el sentido amplio de la palabra), y especialmente a uno o varios dioses (es el sentido restringido), creencias y ritos que reúnen en una misma comunidad moral y espiritual a quienes se reconocen en ellos o los practican.*

¿Era el budismo original una *religión* en este sentido? No estoy seguro. Buda no afirmaba la existencia de ninguna divinidad, y es dudoso que las palabras «sagrado», «sobrenatural» o «trascendente» hubieran aludido, tanto para él como para sus adeptos, a una realidad cualquiera. Pero está claro que el budismo histórico, en sus diferentes corrientes, se *ha convertido* en una religión, con sus templos, sus dogmas, sus ritos, sus oraciones, sus objetos sagrados o pretendidamente sobrenaturales. Lo mismo sucedió, o poco menos, con el taoísmo y el confucianismo. ¡Qué sabiduría en el origen! ¡Cuántas supersticiones con el paso de las épocas! La necesidad de creer tiende a prevalecer, casi en todas partes, sobre el deseo de libertad.

Lo menos que podemos decir es que Occidente no escapa a ello. Tuvo también sus escuelas de sabiduría, aunque pronto fueron enterradas por la religiosidad que ellas habían pretendido, durante un tiempo, poner a distancia. Fe y razón, *mythos* y *logos* coexisten, y es a eso a lo que llamamos una civilización. Las nuestras se alimentaron, durante siglos, de trascendencia. ¿Cómo no iban a quedar marcadas por ella? El animismo está muerto en nuestros países. El politeísmo también. Pero

no siento nostalgia alguna, ¡todo lo contrario! Es un primer paso, como muestra Max Weber, hacia la racionalización de lo real. La naturaleza está como vaciada de dioses: permanece el vacío del desierto, como decía Alain, y «la formidable ausencia, presente por todas partes». Ésta permanece bien viva. Evidentemente, el judaísmo, el cristianismo y el islam son religiones, en el sentido estricto que acabo de definir. Y para nuestros países, estos tres monoteísmos son, en primer lugar, lo que importa.

UN TESTIMONIO PERSONAL

¿Se puede prescindir de la religión? Evidentemente, todo depende de quién se esté hablando. ¿Qué es este «*se*»?

¿Se trata de individuos? Si es así, yo sólo puedo aportar mi propio testimonio: por lo que a mí respecta, ¡me las arreglo muy bien sin religión!

Sé de qué hablo y, en cualquier caso, puedo comparar. No sólo fui educado en el cristianismo; creí en Dios, con una fe muy viva, aunque atravesada por las dudas, hasta los 18 años. Luego, perdí la fe, y fue como una liberación: ¡todo se volvía más simple, más ligero, más abierto, más fuerte! Era como si yo saliera de la infancia, de sus sueños y pavores, de sus ansiedades y languideces, como si por fin entrara en el mundo real, el de los adultos, el de la acción, el de la verdad sin perdón y sin Providencia. ¡Qué libertad! ¡Qué responsabilidad! ¡Qué júbilo! Sí, desde que soy ateo, tengo la sensación de que vivo mejor: más lúcidamente, más libremente, más intensamente. Sin embargo, no podría postularlo

como una ley general. Algunos conversos podrían dar testimonio en sentido contrario, manifestando que viven mejor desde que tienen fe, como muchos creyentes, incluso sin haber dejado nunca de compartir la religión de sus padres, podrían proclamar que le deben lo mejor de su existencia. ¿Qué podríamos concluir, sino que somos diferentes? Este mundo me basta: soy ateo y estoy contento de serlo. Pero otros, sin duda más numerosos, no están menos satisfechos por tener fe. Quizás es que necesitan un Dios para consolarse, para tranquilizarse, para escapar (éste es el sentido, en Kant, de los «postulados de la razón práctica») del absurdo y la desesperación, o sencillamente para dar una coherencia a su vida, porque la religión corresponde a su experiencia más alta, ya sea afectiva o espiritual, a su sensibilidad, a su educación, a su historia, a su pensamiento, a su alegría, a su amor... Todas estas razones son respetables. «Nuestra necesidad de consuelo es imposible de saciar», decía Stig Dagerman. Y también nuestra necesidad de amor, y nuestra necesidad de protección. Frente a estas necesidades, cada cual se las arregla como puede. Haya misericordia para todos.

Duelos y rituales

¿Cuál es la fuerza mayor de las religiones? Contrariamente a lo que se dice a menudo, no consiste en tranquilizar a los creyentes respecto de su propia muerte. La perspectiva del infierno es más inquietante que la de la nada. Por lo demás, ése era el principal argumento de Epicuro contra las religiones de su tiempo: proporcionan a la muerte una realidad de la que carece, y por

esa razón encierran a los vivos, absurdamente, en el miedo de un peligro puramente fantasmático (el infierno) que acaba estropeando hasta los placeres de la existencia. Contra eso, Epicuro enseñaba que «la muerte no es nada», ni para los vivos, porque no está presente mientras viven, ni para los muertos, porque ya no son. Tener miedo a la muerte es, pues, tener miedo a nada. Eso no suprime la angustia (que nuestros psiquiatras definen precisamente como un miedo sin objeto real), pero la pone en su lugar y ayuda a superarla. Lo que nos produce espanto es nuestra imaginación. La razón es lo que tranquiliza. Si pensáramos estrictamente la nada, no tendríamos por definición nada que temer. Y al revés, ¿qué puede haber más pavoroso que la perspectiva de una condena eterna? Es cierto que muchos cristianos dejaron de creer en ella. El infierno sólo sería una metáfora; tan sólo habría que tomar el paraíso al pie de la letra. No dejan de producirse progresos.

Los ateos no tienen esas preocupaciones. Se aceptan como mortales, en la medida de lo posible, y se esfuerzan por acostumbrarse a la nada. ¿Podrán conseguirlo? No se inquietan demasiado. La muerte se llevará todo, incluso las mismas angustias que inspira. La vida terrestre les importa más, y les basta.

Pero está la muerte de los otros, y es tanto más real, tanto más dolorosa, tanto más insoportable. Ahí es donde el ateo se encuentra más indefenso. La muerte le arranca tal ser, al que amaba por encima de todo —su hijo, su padre, su cónyuge, su mejor amigo—. ¿Cómo podría no sentirse desgarrado? No existe ningún consuelo para él, ninguna compensación, salvo a veces esta pizca de sosiego: la idea de que el otro, al menos, ya no sufrirá, que no tendrá que soportar este horror, este

desgarramiento, esta atrocidad... Necesitará mucho tiempo para que el dolor vaya mitigándose, poco a poco, para que se vaya haciendo soportable, para que el recuerdo de aquel a quien se ha perdido, de llaga abierta que era primero, se transforme progresivamente en nostalgia, luego en dulzura, luego en gratitud, casi en felicidad... Uno se decía: «¡Qué atrocidad que él ya no esté!». Luego, pasan los años, y uno se dice: «¡Qué bien que haya vivido, que nos hayamos encontrado, conocido, amado!». Tal es el trabajo del duelo: trabajo del tiempo y de la memoria, de la aceptación y de la fidelidad. Pero, en el momento, eso es evidentemente imposible. Sólo queda el horror; sólo queda el sufrimiento; sólo queda lo inconsolable. ¡Cuánto nos gustaría entonces creer en Dios! ¡Cuánta envidia sentimos a veces hacia los que creen en él! Reconozcámoslo: éste es el punto fuerte de las religiones, allí donde son casi invencibles. Pero ¿es ésta una razón para creer? Para algunos, sin duda. Para otros, entre los que me cuento, sería más bien una razón para negarse, hasta tal punto parece burda la triquiñuela, como suele decirse, o sencillamente por orgullo, rabia o desesperación. A pesar del dolor, se sienten como reforzados en su ateísmo. La rebelión frente a lo peor les parece más justa que la oración. Y el horror, más auténtico que el consuelo. Para ellos, la paz llegará más tarde. El duelo no es una carrera de velocidad.

Hay algo más, que ya no depende del pensamiento, sino de los actos, en todo caso de los gestos, y de alguna manera, muy hermosa, de realizarlos en grupo. Lo que la religión aporta, cuando se ha perdido a un ser querido, no es únicamente un posible consuelo, sino también un ritual necesario, un ceremonial, aun sin boato,

como una cortesía postrera ante la muerte del otro, que ayudaría a afrontarla, a integrarla (tanto psicológica como socialmente) y, en definitiva, a aceptarla, porque hay que llegar a hacerlo, o en todo caso a vivirla. Una velada fúnebre, una oración, cantos, rezos, símbolos, actitudes, ritos, sacramentos... Es una forma de domesticar el horror, de humanizarlo, de civilizarlo, y no cabe duda de que es necesario. No enterramos a un hombre como a un animal. No lo incineramos como a un leño. El ritual marca esta diferencia, la subraya, la confirma, y es lo que lo vuelve casi indispensable. Así es como actúa el matrimonio, para quienes lo consideran necesario, frente al amor o al sexo. Y así los funerales, frente a la muerte.

Nada impide que los ateos busquen un equivalente, y en efecto no dejan de hacerlo. Así sucede, desde hace tiempo y con éxitos desiguales, por lo que se refiere a las bodas. El matrimonio civil, cuando no es un arreglo chapucero, proporciona un sustituto aceptable. Se trata de oficializar lo más íntimo, lo más secreto, lo más salvaje, de asociar a través de él a las familias, a los amigos y a la propia sociedad. Puede bastar la alcaldía. La fiesta puede ser su suplemento. Pero ¿qué pasa cuando se trata de la muerte? Puede suceder, desde luego, que las exequias sean puramente civiles: un entierro o una incineración no necesitan, en tanto que tales, de la religión. El recogimiento podría ser suficiente. El silencio y las lágrimas podrían bastar. Sin embargo, es forzoso reconocer que esto sucede raramente: nuestros funerales laicos tienen casi siempre un aspecto pobre, insulso, artificioso, como una copia que no consiguiera hacer olvidar el original. Quizá se trate de un asunto de tiempo. No se sustituyen en un abrir y cerrar de ojos dos mil

años de emoción y de imaginario. Pero, sin duda, hay algo más. La fuerza de la religión, en estos momentos, no consiste en otra cosa que en nuestra propia debilidad frente a la nada. Para muchos, esto es lo que la vuelve necesaria. Si no hubiera más remedio, prescindirían de la esperanza con respecto a sí mismos. Pero no prescindirían en absoluto de los consuelos y de los ritos cuando un duelo demasiado atroz les afecta. Las Iglesias están ahí para ellos. Y no parece que vayan a desaparecer pronto.

«Creo en Dios —me dijo un día una lectora— porque de lo contrario esto sería demasiado triste.» Esta frase, que no es desde luego un argumento («Podría ser que la verdad fuera triste», decía Renan), debe tomarse, a pesar de todo, en consideración. Me avergonzaría hacer perder la fe a quienes la necesitan, o sencillamente a quienes viven mejor gracias a ella. Son innumerables. Algunos son admirables (tenemos que reconocer que hay más santos entre los creyentes que entre los ateos, lo que no prueba nada en cuanto a la existencia de Dios, pero impide despreciar la religión) y la mayoría son estimables. Su fe no me molesta en absoluto. ¿Por qué habría yo de combatirla? No hago proselitismo ateo. Simplemente, intento explicar mi posición, argumentarla, y más por amor a la filosofía que por odio a la religión. En ambos campos, existen espíritus libres. A ellos es a quienes me dirijo. Dejo a los demás, creyentes o ateos, con sus certezas.

¿Se puede prescindir de la religión? Vemos que la respuesta, desde un punto de vista individual, es a la vez simple y matizada: hay individuos, de los que formo parte, que se las arreglan muy bien sin ella, en la vida ordinaria, o como pueden, cuando les afecta un duelo.

Lo cual no significa que todos puedan o deban hacerlo. El ateísmo no es ni un deber ni una necesidad. Tampoco la religión. Lo que tenemos que hacer es aceptar nuestras diferencias. La tolerancia es la única respuesta satisfactoria para nuestra pregunta así entendida.

NINGUNA SOCIEDAD PUEDE PRESCINDIR DE COMUNIÓN...

Pero el *on* [«se»], en francés, puede designar asimismo a una colectividad, una sociedad, e incluso a la humanidad en su conjunto. Nuestra pregunta adquiere entonces un sentido muy diferente, menos individual que sociológico. Equivale a preguntar: «¿Puede una sociedad prescindir de religión?».

Aquí, todo depende no ya *de quién*, sino *de qué* se habla: todo depende de qué se entiende por «religión». Si entendemos la palabra en su sentido occidental y restringido, como la creencia en un Dios personal y creador, entonces la pregunta se resuelve históricamente: una sociedad puede prescindir de religión. El confucianismo, el taoísmo y el budismo desde hace mucho tiempo lo han probado, inspirando a sociedades enormes y admirables civilizaciones, entre las más antiguas de las que siguen vivas en la actualidad, entre las más refinadas, incluso desde un punto de vista espiritual, y que no reconocen a ningún Dios de este tipo.

En cambio, si tomamos la palabra «religión» en su sentido amplio o etnológico, la pregunta sigue abierta. La historia, por mucho que nos remontemos en el pasado, no registra ninguna sociedad completamente desprovista de ella. El siglo xx no es una excepción. El nazismo apelaba a Dios («Gott mit uns»). Por lo que

respecta a los ejemplos de la URSS, de Albania o la China comunista, lo menos que se puede decir es que son poco concluyentes, y no estuvieron desprovistos de cualquier componente mesiánico o idólatra (respecto a ellos se ha hablado, y no sin razón, de una «religión de la Historia»). Y dado que, en estos casos, duraron demasiado poco tiempo como para constituir verdaderamente una civilización, e incluso —¡felizmente!— para destruir completamente las civilizaciones que les habían visto nacer, nos vemos obligados a admitir que no conocemos ninguna gran civilización sin mitos, sin ritos, sin sacralidad, sin creencias en fuerzas invisibles o sobrenaturales y, en suma, sin religión, en el sentido amplio o etnológico del término. ¿Debemos concluir que siempre será así? Esto sería ir demasiado lejos, o demasiado aprisa. Con la espiritualidad sucede lo mismo que con la Bolsa: los resultados pasados no prejuzgan los resultados futuros. Sin embargo, tiendo a pensar que, en varios siglos, pongamos en el año 3000, todavía habrá religiones, y también habrá ateos. ¿En qué proporciones? ¡Quién lo sabe! No es lo más importante, por lo demás. De lo que se trata es menos de prever que de comprender.

La etimología, por dudosa que sea en este caso, o precisamente porque lo es, puede echarnos una mano.

¿Cuál es el origen, común a la mayoría de las lenguas occidentales, de la palabra «religión»? La lingüística moderna, por lo que sé, no ha conseguido dilucidar cuál de las dos respuestas rivales, en la historia de las ideas, es la pertinente. Ninguna es cierta. Las dos son ilustrativas. Y la duda, entre una y otra, todavía lo es más.

La respuesta más frecuentemente citada me parece la más dudosa. Varios autores, desde Lactancio o Ter-

tuliano, pensaron que el latín *religio* (de donde procede desde luego «religión») viene del verbo *religare*, que significaba «religar». La hipótesis, que a menudo se presenta como una evidencia, desemboca en una determinada concepción del hecho religioso: se dice entonces que la religión es lo que *religa*. Esto no prueba que el único vínculo social posible sea la creencia en Dios. La historia —no volveremos sobre ello— ha probado lo contrario. Sin embargo, ninguna sociedad puede prescindir de vínculo, o de vinculante. Entonces, si se supone que todo vínculo es religioso, como sugiere esta etimología, ninguna sociedad podría prescindir de religión. Q.E.D. Pero se trata menos de una demostración que de una tautología (si las dos palabras, «religión» y «vínculo», son sinónimas) o de un sofisma (si no lo son). Una etimología, incluso contrastada, no prueba nada (¿por qué la lengua habría de tener razón?) y, en este caso, es dudosa. Sobre todo, la presuposición de que todo vínculo es religioso equivale a vaciar el concepto de *religión* de cualquier sentido razonablemente preciso y operatorio. También estamos vinculados por el interés, especialmente en una sociedad mercantil, y ello no es ninguna razón para sacralizarlo ni para convertir el mercado en una religión.

Es cierto que, en los diferentes monoteísmos, la gente está vinculada *entre sí* (horizontalmente, si se puede decir así), porque todos poseen el sentimiento de estar vinculados *con Dios* (verticalmente). Es como la cadena y la trama del tejido religioso. La fuerza de la comunidad de los creyentes —el Pueblo elegido, la Iglesia o la *Umma*— es directamente proporcional a la solidez de este doble vínculo. Pero ¿en qué consiste, desde el punto de vista de las ciencias humanas, su contenido efecti-

vo? No puede tratarse más que de un fenómeno humano, a la vez psicológico, histórico y social. Lo que vincula a los creyentes entre sí, desde el punto de vista de un observador ajeno, no es Dios, cuya existencia es dudosa, sino el hecho de que comulgan en la misma fe. Éste es, por otra parte, según Durkheim y la mayoría de los sociólogos, el verdadero contenido de la religión o su principal función: favorece la cohesión social al reforzar la comunión de las conciencias y la adhesión a las reglas del grupo. El miedo al policía y al qué dirán no es suficiente. La convergencia de intereses no basta. Por lo demás, una y otra son inconstantes (no siempre existe un testigo, y los intereses se oponen al menos tan frecuentemente como convergen). Se necesita otra cosa: una cohesión más profunda, más esencial, más duradera, en tanto que más íntima y más interiorizada. A esto es a lo que se llama la «comunión». ¿Cómo podría prescindir de ella una sociedad? Ello equivaldría a una renuncia a formar vínculo, a hacer comunidad, y por tanto a ella misma. Porque es la comunión la que forma la comunidad, mucho más que al revés: la comunión no existe porque exista una comunidad ya constituida, sino más bien por el hecho de que existe la comunión hay comunidad, y no un mero conglomerado de individuos yuxtapuestos o competidores. Un pueblo es algo más y mejor que una horda. Una sociedad, algo más y mejor que una multitud.

Pero aún nos falta por saber qué es la comunión... Ésta es mi definición: *Comulgar es compartir sin dividir.* Parece paradójico. De hecho, cuando se trata de bienes materiales resulta imposible. No se puede comulgar *en un pastel*, por ejemplo, porque la única manera de compartirlo consiste en dividirlo. Cuanto más numerosos

seamos, tanto más pequeñas serán las partes que le correspondan a cada uno, y si uno se queda con más, los otros tendrán menos. En cambio, en una familia o en un grupo de amigos, los comensales pueden comulgar en el placer que obtienen al comer juntos un magnífico pastel: todos comparten la misma delectación, pero sin necesitar por eso dividirla. Si comemos este pastel entre cinco o seis, el placer no disminuye en relación con el placer que obtendríamos si lo comiéramos solos. Al contrario, el placer más bien aumentaría: ¡el placer de cada uno, entre mis amigos, se vería como redoblado por el placer de todos! Desde luego, a nuestros vientres les correspondería una parte más pequeña. Pero las almas extraerían un placer mayor, una alegría mayor, como si el reparto, paradójicamente, los aumentara. Por eso se habla de comunión de las almas: porque únicamente el alma sabe compartir sin dividir.

Lo mismo sucede, *mutatis mutandis*, a escala de una sociedad o de un Estado. No se comulga en el presupuesto nacional, al menos no desde un punto de vista contable: si se destinan más recursos a la agricultura, habrá menos para la educación o la industria; si se da más a los parados, habrá menos para los asalariados o los jubilados, etc. En cambio, en una sociedad democrática y dotada de cohesión, como es necesario que lo sea, se puede comulgar en el amor a la patria, a la justicia, a la libertad, a la solidaridad, en una palabra, en un determinado número de valores comunes que otorgan un sentido a ese presupuesto y lo convierten en otra cosa que en una simple cuestión de relaciones de fuerza, de *lobbying* o de aritmética. Y que cada uno de estos valores sea compartido por un gran número de individuos, como evidentemente es deseable, no disminuye

en absoluto su importancia para cada uno. ¡Al contrario! Cada individuo se siente tanto más apegado cuanto que sabe que los otros, que forman parte de la misma comunidad que él, igualmente lo están. El sentimiento de pertenencia y la cohesión van unidas. A esto es a lo que se llama una cultura o una civilización: una comunión de las almas —histórica y socialmente determinada— a escala de uno o varios pueblos. De otro modo, no existiría el pueblo. Sólo habría individuos. Tampoco habría sociedad. Sólo habría masas y relaciones de fuerza.

Un pueblo es una comunidad. Lo cual supone que los individuos que lo componen *comulgan* en algo. Por mucho que esta comunión sea siempre desigual y relativa, siempre conflictiva (la civilización no es un largo río tranquilo), siempre frágil y provisional (ninguna civilización es inmortal), no es por ello menos necesaria, o más bien lo es más. Sin ella, ninguna sociedad podría desarrollarse, ni siquiera subsistir. La ley no lo puede todo. La represión tampoco. No se va a poner a un policía detrás de cada individuo... Por lo demás, si tal fuese el caso, ¿quién vigilaría a los policías? La democracia es una gran cosa. El orden público también. Pero no pueden, ni una ni el otro, sustituir la comunión que ambos suponen.

No hay sociedad sin vínculo: no hay sociedad sin comunión. Lo cual no prueba que toda comunión, ni por tanto toda sociedad, tenga necesidad de la creencia en un Dios personal y creador, ni siquiera en fuerzas trascendentes o sobrenaturales. ¿Acaso en algo sagrado? Es un asunto de definición.

Si se entiende por *sagrado* aquello que tiene relación con lo sobrenatural o lo divino, esto nos retrotraería al caso precedente, y nada impediría que una sociedad moderna pudiera prescindir de él ventajosamente. Una

elección vale más que una consagración; el progreso vale más que un sacramento o un sacrificio (en el sentido en que se sacrificaba a un animal o a un ser humano, en varias civilizaciones antiguas, para aplacar a las potencias invisibles). Agamenón, para obtener de los dioses un viento favorable, hizo degollar a su hija Ifigenia. Desde nuestro punto de vista, ¿qué significa eso más que un crimen redoblado por una superstición? La historia pasó por ello, y tanto mejor. La Ilustración, también. Para nosotros, un amuleto tiene que ver más con la superstición que con la espiritualidad; un holocausto, más con el horror que con la religión.

En cambio, si por *sagrado* se entiende lo que posee un valor absoluto, o lo que nos parece que lo tiene, lo que se impone de forma incondicional, lo que no puede ser transgredido sin sacrilegio o sin deshonra (en el sentido en que se habla del carácter sagrado de la persona humana, del deber sagrado de defender la patria o la justicia, etc.), es verosímil que no haya sociedad que pueda prescindir duraderamente de él. Lo sagrado, tomado en este sentido, es lo que puede justificar, en ocasiones, que uno se sacrifique por él. Ya no se trata de lo sagrado del sacrificador (que sacrifica a los otros), sino del héroe (que se sacrifica a sí mismo) o de la gente buena (que quizás estarían dispuestos a hacerlo). Digamos que es la dimensión de verticalidad, de absoluto o de exigencia (según se prefieran unas palabras u otras) de la especie humana, dimensión que nos convierte —gracias a la civilización— en algo diferente y por encima de la animalidad. Evidentemente, sería un motivo para alegrarse. Pero ¡eso no requiere ninguna metafísica particular, ni ninguna fe propiamente religiosa! La humanidad, la libertad o la justicia no son entidades so-

brenaturales. Por eso, un ateo puede respetarlas —incluso sacrificarse por ellas—, del mismo modo que lo haría un creyente. Un ideal no es un Dios. Una moral no constituye una religión.

Concluyamos en este punto. Ninguna sociedad puede prescindir de comunión, pero (a menos que definamos la religión por la comunión, lo que volvería inútil uno de los dos términos) no toda comunión es religiosa: es posible comulgar en otra cosa que en lo divino o lo sagrado. Pero, sobre todo, lo que me importa aquí es la recíproca: una sociedad puede prescindir seguramente de dios(es), y quizás incluso de religión, pero ninguna puede prescindir duraderamente de comunión.

...NI DE FIDELIDAD

Considero que la segunda etimología posible es la más verosímil. Muchos lingüistas piensan, como hacía ya Cicerón, que *religio* proviene más bien de *relegere*, que podía significar «recoger» o «releer». En este sentido, la religión no es, o no es en primer lugar, lo que *religa*, sino lo que se *recoge* o se *relee* (o lo que se relee con recogimiento): los mitos, los textos fundadores, una enseñanza (tal es el origen hebreo de la palabra *Torah*), un saber (que es el sentido en sánscrito de la palabra *Veda*), uno o varios libros (*Biblia*, en griego), una lectura o un recitado (*Coran*, en árabe), una Ley (*Dharma*, en sánscrito), principios, reglas, mandamientos (el Decálogo, en el Antiguo Testamento), en resumen, una revelación o una tradición, pero asumida, respetada, interiorizada, al mismo tiempo individual y común (punto en el que las dos posibles etimologías pueden encontrarse: releer, incluso de un mo-

do separado, los mismos textos es una forma de crear un vínculo), antigua y siempre actual, integradora (en un grupo) y estructurante (tanto para el individuo como para la comunidad). La religión, según esta etimología, depende más de la filología que de la sociología: es el amor por una Palabra, una Ley o un Libro, por un *Logos*.

El vínculo no deja por eso de existir, pero es más diacrónico que sincrónico: religa el presente con el pasado, los vivos con los muertos, la piedad con la tradición o la Revelación. Toda religión es *arcaica*, en el triple sentido etimológico y no peyorativo del término: es un comienzo (*arjé*) antiguo (*arjaios*) que ordena (*arjein*). «¿De dónde nos llegará el renacimiento?», se preguntaba Simone Weil. Y respondía: «Únicamente del pasado, si es que lo amamos». Nos equivocaríamos si viéramos aquí un programa político reaccionario. No se trata de política, sino de espiritualidad. Se trata de civilización. Es lo contrario de la barbarie, que pretende hacer tabla rasa del pasado. Lo contrario de la incultura, que sólo sabe del presente. «El espíritu es la memoria», decía san Agustín. Lo cual vale tanto para los pueblos como para los individuos.

Una religión, si nos fiamos de lo que sugiere esta etimología, concierne menos a la *comunión* (que religa) que a lo que llamo la *fidelidad* (que recoge y relee) o, más bien, sólo concierne a aquélla en la medida en que concierne a ésta. A base de recoger-repetir-releer las mismas palabras, mitos o textos (según se trate de culturas orales o escritas), se acaba por comulgar en las mismas creencias o los mismos ideales. El *relegere* produce el *religare*, o lo hace posible: releemos, luego vinculamos. El vínculo no se crea (en cada generación) más que a condición de que primero se transmita (*entre* las

generaciones). Por eso la civilización siempre se precede a sí misma. Sólo podemos recogernos juntos (comulgar) allí donde algo, primeramente, fue recogido, enseñado, repetido o releído. No existe sociedad sin educación. Ni civilización sin transmisión. Ni comunión sin fidelidad.

Utilizo la palabra «fidelidad» a propósito, porque, en francés, es el doblete, como dicen los lingüistas, de otra palabra, que es la palabra «fe»: ambos vocablos tienen el mismo origen etimológico, en este caso el latín *fides*, aunque, por supuesto, en francés moderno, tengan dos sentidos diferentes. Este origen común y esta evolución divergente los aclara mutuamente. En ello advierto parte de nuestra historia, y en concreto de la mía. La fidelidad es lo que queda de la fe cuando uno la ha perdido. Éste es el punto en el que me encuentro. Ya no creo en Dios, desde hace mucho tiempo. Nuestra sociedad, en todo caso Europa, cada vez cree menos en él. ¿Es ésta una razón para, como se dice familiarmente, arrojar al bebé por el desagüe con el agua del baño? ¿Hay que renunciar, al mismo tiempo que al Dios socialmente difunto (como podría decir un sociólogo nietzscheano), a todos estos valores —morales, culturales, espirituales— que antaño se proclamaban en su nombre? Que, históricamente, tales valores hayan nacido en las grandes religiones (especialmente en los tres grandes monoteísmos, por lo que se refiere a nuestras civilizaciones) nadie lo ignora. Que hayan sido transmitidos, durante siglos, por la religión (especialmente, en nuestros países, por las Iglesias católicas y protestantes) no estamos dispuestos a olvidarlo. Pero esto no prueba que tales valores tengan necesidad de un Dios para subsistir. Al contrario, sobran las razones para pensar que

somos nosotros quienes los necesitamos —necesidad de una moral, de una comunión, de una fidelidad— para poder subsistir de una forma que nos parezca humanamente aceptable.

La fe es una creencia; la fidelidad, en el sentido en que tomo la palabra, es más bien una adhesión, un compromiso y un reconocimiento. La fe se refiere a uno o varios dioses; la fidelidad, a valores, a una historia y a una comunidad. Aquélla concierne a lo imaginario o a la gracia; ésta, a la memoria y a la voluntad.

Fe y fidelidad pueden darse perfectamente juntas: es lo que llamo «la piedad», hacia la que tienden, legítimamente, los creyentes. Pero también es factible poseer una sin la otra. Es lo que distingue la impiedad (la ausencia de fe) del nihilismo (la ausencia de fidelidad). ¡Cometeríamos un craso error si las confundiéramos! Cuando se ha perdido la fe, queda la fidelidad. Cuando ya no se tiene ni la una ni la otra, sólo queda la nada o lo peor.

Sinceramente, ¿acaso sentís la necesidad de creer en Dios para pensar que la sinceridad es preferible a la mentira, que el valor es preferible a la cobardía, que la generosidad es preferible al egoísmo, que la dulzura y la compasión son preferibles a la violencia o la crueldad, que la justicia es preferible a la injusticia, que el amor es preferible al odio? ¡Por supuesto que no! Si creéis en Dios, reconoceréis estos valores en Dios; o quizá reconozcáis a Dios en ellos. Ésta es la figura tradicional: vuestra fe y vuestra fidelidad van de la mano, y no seré yo quien os lo reproche. Pero quienes carecen de fe, ¿por qué habrían de ser incapaces de percibir la grandeza humana de estos valores, su importancia, su necesidad, su fragilidad, su urgencia y de respetarlos bajo esta luz?

Hagamos un experimento imaginario. Y me dirijo ahora a los creyentes que, como yo, tienen hijos mayores (los míos son jóvenes adultos). Supongamos que perdéis la fe. Al fin y al cabo, es posible... Es muy probable que queráis hablar a vuestros allegados, por ejemplo en torno a la mesa familiar, y especialmente a vuestros hijos. Pero ¿para decirles qué? Si la fe y la fidelidad fueran indisociables, como pretenden algunos, habría que hablarles más o menos en este lenguaje: «Niños, se acaba de producir en mí una extraña transformación: ¡ya no creo en Dios! Por consiguiente, me veo obligado a deciros, muy solemnemente, que vais a tener que considerar todos los valores que me esforcé en transmitiros, a lo largo de vuestra infancia y adolescencia, como nulos y sin valor: ¡eran una añagaza!». Reconozcamos que esta postura, aun abstractamente posible, es muy improbable. En esta clase de situación, es casi seguro que vuestro discurso sería muy distinto, e incluso opuesto, y que podría asemejarse más o menos a éste: «Niños, tengo que deciros algo importante: ¡he perdido la fe, ya no creo en Dios! Pero, por supuesto, por lo que respecta a los valores que procuré transmitiros, esto no modifica nada la situación: ¡espero de vosotros que sigáis respetándolos!». ¿Quién, entre los creyentes, no considera que este segundo discurso es más satisfactorio —desde un punto de vista moral e, incluso, desde un punto de vista religioso— que el primero? Dejar de creer en Dios, ¿implica necesariamente convertirse en un cobarde, un hipócrita, un canalla? ¡Por supuesto que no! Lamentablemente, la fe no siempre es la condición suficiente de la fidelidad. Sin embargo, la ausencia de fe no nos exime de ninguna manera de ella. Por lo demás, la fe, en buena teología, es una gracia, que procede de

Dios. La fidelidad sería más bien una carga (pero liberadora), para la que basta la humanidad. Es posible, sin mengua, prescindir de la primera, pero no es en absoluto posible prescindir de la segunda. Se tenga o no una religión, la moral no deja, humanamente, de tener valor.

¿Qué moral? Apenas podemos elegir. Incluso humana y relativa, tal como creo, la moral no depende de una decisión ni de una creación. Cada cual la encuentra en sí mismo en la medida en que la ha recibido (y poco importa en el fondo que sea de Dios, de la naturaleza o de la educación), y solamente puede criticar tal o cual aspecto en nombre de tal o cual otro (por ejemplo, la moral sexual en nombre de la libertad individual, la libertad en nombre de la justicia, etc.). Toda moral procede del pasado: tiene sus raíces en la historia, para la sociedad, y en la infancia, para el individuo. Es lo que Freud llama el *superyó*, que representa el pasado de la sociedad, tal como decía, de la misma manera que el *ello* representa el pasado de la especie. Lo cual no nos impide criticar la moral de nuestros padres (por lo demás, la crítica libre forma parte de los valores que se nos han transmitido), innovar, cambiar, aunque bien sabemos que sólo podremos hacerlo válidamente si nos apoyamos en lo que hemos recibido, pues de lo que se trata, como dicen las Escrituras, es menos de abolir que de llevar a cabo.

NIHILISMO Y BARBARIE

El nihilismo hace el juego a los bárbaros. Pero existen dos tipos de barbarie, que es importante no confundir: una, irreligiosa, es sólo un nihilismo generaliza-

do o triunfante; la otra, fanatizada, pretende imponer su fe por la fuerza. El nihilismo conduce a la primera y deja el campo libre a la segunda.

La barbarie nihilista carece de programa, de proyecto y de ideología. No le son necesarios. No cree en nada: sólo conoce la violencia, el egoísmo, el desprecio y el odio. Son prisioneros de sus pulsiones, su estupidez y su incultura. Esclavos de lo que creen su libertad. Son bárbaros por falta de fe o de fidelidad: son los espadachines de la nada.

La barbarie de los fanáticos presenta otro aspecto. No carecen de fe, ¡todo lo contrario! Se sienten rebosantes de certezas, de entusiasmo, de dogmatismo: toman su fe por un saber. Por ella, están dispuestos a matar o a morir. No dudan. No titubean. Conocen la Verdad y el Bien. No tienen necesidad de ciencias ni de democracia. Todo está escrito en el Libro. Basta con creer y obedecer. Entre Darwin y el Génesis, entre los derechos humanos y la *Charia*, entre los derechos de los pueblos y la *Torah*, eligieron su campo, de una vez por todas. Están del lado de Dios. ¿Cómo habrían de confundirse? ¿Por qué habrían de creer en otra cosa, someterse a otra cosa? Fundamentalismo. Oscurantismo. Terrorismo. Pretenden ser como ángeles, pero actúan como animales o tiranos. Se creen los Jinetes del Apocalipsis. Son los jenízaros del absoluto, cuya propiedad pretenden en exclusiva y reducen a la dimensión, particularmente estrecha, de su buena conciencia. Son prisioneros de su fe, esclavos de Dios o de lo que creen —sin pruebas— que es su Palabra o su Ley. Sobre ellos, Spinoza dijo lo fundamental: «Luchan por su servidumbre como si se tratara de su salvación». Pretenden someterse a Dios. Son libres de hacerlo, mientras no

usurpen nuestra libertad. ¡Pero que no intenten que los demás también nos sometamos!

¿Qué es lo peor que podemos temer? La guerra entre los fanatismos. O bien (podrían ser ambos), que no tengamos otra cosa que oponerles, a los diferentes fanatismos de unos, que el nihilismo de los otros. Entonces, prevalecería siempre la barbarie, y poca importancia tendría que viniera del Norte o del Sur, de Oriente o de Occidente, que apelara a Dios o a la Nada. En ambos casos, es dudoso que el planeta pudiera sobrevivir.

Lo contrario de la barbarie es la civilización. No se trata de «invertir todos los valores», como quería Nietzsche, ni siquiera, en lo esencial, de inventar nuevos valores. Conocemos los valores, también la Ley. Hace al menos veintiséis siglos, en todas las civilizaciones que existían en la época, la humanidad «seleccionó», como diría un darwinista, los grandes valores que nos permiten vivir juntos. Es lo que Karl Jaspers llamó «la era axial» (del griego *axios*, el valor), de la que seguimos siendo deudores. ¿Quién querría regresar a un mundo anterior a Heráclito o Confucio, Buda o Lao-Tsé, Zoroastro o Isaías? ¿Repetir lo que dijeron? Evidentemente, no basta. ¡Aunque sí comprenderlo, prolongarlo, actualizarlo, transmitirlo! De otro modo, no habría progreso. Alain, en Francia, y Hannah Arendt, en Estados Unidos, nos lo pusieron de manifiesto: sólo mediante la transmisión del pasado a los hijos les permitimos inventar su futuro; sólo si somos culturalmente conservadores, podemos ser políticamente progresistas. Y esto vale especialmente en materia de moral, y tanto para los valores más antiguos (los de las grandes religiones y las sabidurías antiguas: la justicia, la compasión, el amor...) como para los más recientes (los de la

Ilustración: la democracia, el laicismo, los derechos humanos...). ¡No hagamos tabla rasa del pasado! Salvo excepción, no se trata tanto de inventar nuevos valores, como de inventar, o reinventar, una nueva fidelidad a los valores que hemos recibido y que tenemos la misión de transmitir. Es como una deuda, ante el pasado, que sólo se puede devolver con destino al porvenir: evidentemente, la única manera de ser verdaderamente fiel a los valores que hemos heredado consiste en legarlos a nuestros hijos. Los dos conceptos de *transmisión* y de *fidelidad* son indisociables: aquél no es más que la prolongación, hacia adelante, de lo que éste reconoce haber recibido de atrás. Son los dos polos de toda tradición viva, y por tanto también de toda civilización. Seguir avanzando, para esta especie de río que es la humanidad, es la única forma de no traicionar las fuentes.

¿Qué queda del Occidente cristiano cuando ya no es cristiano?

Recapitulemos. Una sociedad puede prescindir perfectamente de *religión*, en el sentido occidental y restringido de la palabra (la creencia en un Dios personal y creador), quizá también podría prescindir de lo sagrado o lo sobrenatural (de la religión en un sentido amplio), pero no puede prescindir ni de *comunión* ni de *fidelidad*.

Esta exigencia es válida para todas las civilizaciones. Si estuviéramos en China, la India o Irán, la cuestión también se plantearía, aunque en términos diferentes. Pero sucede que nosotros somos occidentales. Es necesario que asumamos este dato de hecho, que es a la vez

geográfico e histórico. Por lo que respecta a sus fuentes, nuestra civilización es indisociablemente grecolatina y judeocristiana, y esto me conviene plenamente. Se ha vuelto laica, y esto me conviene aún más. Todavía es necesario que esta laicidad no sea un cascarón vacío ni una forma elegante de amnesia o de negación, al modo de un nihilismo refinado (es decir, más o menos, de una decadencia). Concretamente, esto quiere decir que la verdadera cuestión, para nuestros países, es la siguiente: ¿qué queda del Occidente cristiano cuando ya no es cristiano?

Y aquí, una de dos.

O bien se considera que no queda nada, en cuyo caso podemos irnos a dormir. Ya no podemos oponer nada ni al fanatismo, en el exterior, ni al nihilismo, en el interior —y, contrariamente a lo que muchos parecen creer, el nihilismo es, con diferencia, el peligro principal—. Nuestra civilización está muerta, en todo caso en estado agonizante. Nuestros mercados pueden seguir vendiendo coches, ordenadores, películas, videojuegos... Esto carece de interés y no durará mucho tiempo, porque la humanidad no puede reconocerse suficientemente en ellos ni encontrar razones para vivir o para luchar, ni en consecuencia medios para resistir a lo peor que se anuncia (el horror económico, ecológico, ideológico). La riqueza nunca ha bastado para constituir una civilización. La miseria, todavía menos. Se necesita también cultura, imaginación, entusiasmo, creatividad, y nada de todo esto podrá darse sin coraje, sin trabajo, sin esfuerzos. «El principal peligro que amenaza a Europa —decía Husserl— es la fatiga.» Niños, buenas noches: Occidente ya no tiene fe, tiene sueño.

O bien, segundo término de la alternativa, pensamos que queda algo del Occidente cristiano cuando ya no es cristiano... Y si lo que queda de él ya no es una *fe* común (porque de hecho ha dejado de ser común: actualmente, un francés de cada dos es ateo, agnóstico o carece de religión, uno de cada catorce es musulmán, etc.), sólo puede ser una *fidelidad* común, es decir, una adhesión compartida a los valores que hemos recibido, lo que supone o implica, para cada uno de nosotros, la voluntad de transmitirlos.

¿Creer o no creer en Dios? Para el individuo, la cuestión es apasionante (a ella dedicaré mi segundo capítulo). Pero no es lo fundamental para los pueblos. ¡No podemos hacer gravitar el destino de nuestra civilización de una cuestión objetivamente indecidible! Hay algo más importante, más urgente. Incluso desde el punto de vista de los individuos, por lo demás, la cuestión de la fe no podría eclipsar la más decisiva de la fidelidad. ¿Someteré mi conciencia a una creencia (o a una incredulidad) inverificable? ¿Haré depender mi moral de mi metafísica? ¿Evaluaré mis deberes según el criterio de mi fe? Esto equivaldría a sacrificar la certeza a lo incierto, y la necesaria humanidad a un Dios tan sólo posible. Por eso he llegado a definirme como *ateo fiel*: ateo, porque no creo en ningún Dios ni en ninguna potencia sobrenatural; pero fiel, porque me reconozco en una determinada historia, una determinada tradición, una determinada comunidad, y especialmente en esos valores judeocristianos (o grecojudeocristianos) que son los nuestros.

Ésta es mi forma de seguir siendo fiel a Montaigne, que pretendía serlo, en primer lugar, a la huma-

nidad. «Considero a todos los hombres como mis compatriotas —decía— y abrazo tanto a un polaco como a un francés, subordinando este vínculo nacional al universal y común.» ¿Creía en Dios? Los especialistas no se ponen de acuerdo. Apelaba mucho más a Sócrates que a Abraham, mucho más a Lucrecio que a Jesús. Ante todo, era un maestro de libertad. Lo cual no le impedía, en materia moral, recurrir en ocasiones al Génesis («La primera ley que Dios dio nunca al hombre») o referirse a los mandamientos «que Moisés elaboró para el pueblo de Judea que había salido de Egipto». Al parecer, su madre era judía. Tal vez esto fue lo que le ayudó a entender que no existe contradicción entre la fidelidad y la libertad de espíritu.

Una lección idéntica se encuentra en Spinoza. No era más cristiano que yo. Y quizá fuese igualmente ateo (en todo caso, no creía en ningún Dios trascendente). Pero esto no fue un impedimento para considerar a Jesucristo un maestro de primer orden. ¿Un Dios? Ciertamente no. ¿El Hijo de Dios? Tampoco. Jesús, para Spinoza, sólo era un ser humano, aunque excepcional: «El más grande de los filósofos», dijo un día quien, en materia ética, supo decir mejor lo fundamental. A saber, ¿qué? Lo que Spinoza llamaba «el espíritu de Cristo»: que «la justicia y la caridad» constituyen la ley en su integridad, que la única sabiduría consiste en amar, y que no existe otra virtud, para un espíritu libre, que la de «obrar bien y permanecer alegres». Para ser ateos, ¿se tendría que pasar por alto la grandeza de este mensaje?

¿«ATEO CRISTIANO» O «NO JUDÍO ASIMILADO»?

Para ilustrar esta exigencia de fidelidad, expondré cuatro anécdotas, o más bien dos recuerdos, un cuento chistoso y una anécdota.

Comienzo por el recuerdo menos antiguo. Sucedió hace una quincena de años, en Salzburgo, Austria, durante un coloquio interdisciplinario que giraba en torno a la evolución de nuestras sociedades. Uno de los debates en los que participé estaba animado por Jean Boissonnat, que entonces dirigía, en Francia, una gran revista de economía. Mantuve, sobre el tema que nos ocupaba, y sin ocultar mi ateísmo, una postura que concierne a lo que actualmente llamo «fidelidad»: cité a Montaigne y Rousseau, a Kant y Wittgenstein, aunque también, y esto sorprendió más, tal o cual pasaje del Antiguo y el Nuevo Testamento, que comenté a mi manera apoyándome a veces en Tomás de Aquino, Pascal o Kierkegaard... Jean Boissonnat, sorprendido por semejante orientación, que consideraba singular en el panorama intelectual francés, me dijo: «En definitiva, señor Comte-Sponville, ¡usted es un ateo cristiano!». La fórmula me pareció excesivamente paradójica, e incluso contradictoria, como para poder aceptarla: «Un cristiano cree en Dios —le respondí—, y éste no es mi caso. No soy cristiano. Pero soy, o intento ser, un ateo fiel...». Era la primera vez, si no me falla la memoria, que utilizaba la expresión.

Algunos días más tarde, de regreso en París, conté esta anécdota a un amigo. Cité la expresión que había utilizado Jean Boissonnat, mencioné mi sorpresa y mi respuesta... Y mi amigo comentó: «¿Qué diferencia existe entre un ateo cristiano y un ateo fiel? En el fon-

do, ¡Boissonnat tiene razón! Observa a nuestros amigos judíos: muchos se llaman "judíos ateos". ¿Qué significa eso? ¡Desde luego, no que tengan genes judíos, cuya existencia es como mínimo dudosa y de los que la mayoría se burla abiertamente! No, lo que quieren decir es que no creen en Dios, que son ateos, pero que eso no les impide vivirse a sí mismos como judíos. ¿Por qué? No a causa de los genes, que carecen en este asunto de toda pertinencia, no a causa de la fe, que no tienen, y tampoco únicamente, y al margen de lo que haya pensado Sartre, como reacción frente al antisemitismo. Si se sienten judíos es porque se saben y se quieren partícipes de una determinada historia, de una determinada tradición, de una determinada comunidad... ¡Vaya! ¡Exactamente en el mismo sentido en el que ellos se llaman "judíos ateos", tú podrías llamarte "cristiano ateo" o "ateo cristiano"!».

No seguí su consejo, que corría el riesgo de arrastrar, me parecía a mí, no pocas confusiones y malentendidos. Pero, en el fondo, y a pesar de palmarias diferencias (en la historia del cristianismo no existe un equivalente de la diáspora, ni de la *Shoah*, ni de Israel), mi amigo no se equivocaba: me siento ligado a la tradición cristiana (o judeocristiana: ya volveré sobre el tema), un poco al modo como tal o cual de mis amigos judíos ateos se sienten ligados a su propia tradición o comunidad. Algunos de ellos, por otra parte, me ayudaron a entenderlo, y es lo que me lleva a mi segunda anécdota.

Sucedió algunos años antes. Yo era un joven profesor de filosofía, que daba clases de secundaria, en provincias. Un día, de paso por París, me encontré, en el Boulevard Saint-Michel, a uno de mis antiguos compa-

ñeros del curso de preparación para la Educación Nacional Superior de letras, al que no había vuelto a ver desde hacía varios años. Tomamos una copa en un café, sobre el mostrador, en la Plaza de la Sorbona. E hicimos un balance apresurado de nuestras vidas: fui profesor en tal sitio y luego en tal otro, me casé, tuve hijos, publiqué tal o cual libro... Luego mi amigo añadió:

—Hay otra cosa. Ahora, vuelvo a ir a la sinagoga.

—¿Eras judío?

—¡Siempre lo he sido!

—¡Nunca me hablaste de eso!... ¿Cómo podría saberlo?

—Con el nombre que tengo...

—Cuando no se es ni judío ni antisemita, un nombre, ¿sabes?, salvo llamarse Lévy o Cohen, no dice gran cosa...

Mi amigo, en la época en que éramos estudiantes, formaba parte de esos judíos tan perfectamente integrados o asimilados que podía tenerse la impresión de que, para ellos, la cuestión ya no se planteaba ni desde un punto de vista religioso (ya que la mayoría eran ateos), ni desde un punto de vista étnico (pues todos eran antirracistas), ni siquiera desde un punto de vista cultural (pues casi todos eran universitarios). Sólo se sentían judíos, como me explicaron algunos de ellos, en la medida en que existían antisemitas. Ahora bien, en los medios que frecuentábamos, en aquella época había muy pocos antisemitas, ¡que por lo demás no tenían mucho interés en manifestarse! Este amigo, en mi recuerdo, no era una excepción. Durante nuestros años de estudio, nunca hablaba de religión ni de judaísmo. Pasaba por un ateo o un agnóstico, y lo era sin duda, como la mayoría de nosotros; poco a poco, iba alejándo-

se del maoísmo de su adolescencia y se interesaba, sobre todo, en Kant y la fenomenología... Yo ignoraba que fuese judío, y entonces me habría parecido que la cuestión carecía de pertinencia. ¿Para qué mencionar, entre incrédulos, la fe que no se tiene? Eran otros tiempos. Nos interesaba más la modernidad. Y, ¡mira por dónde, me lo voy a encontrar, diez años más tarde, frecuentando la sinagoga! Tal evolución no dejó de sorprenderme. Entonces, le pregunté sobre el aspecto que me parecía fundamental:

—Pero, entonces, ahora... ¿tú crees en Dios?

Mi amigo puso una sonrisa encantadora. Y luego me contestó:

—¿Sabes?, para un judío, creer o no en Dios no es verdaderamente el asunto importante...

Me quedé desconcertado. Para alguien como yo, que había sido educado en el catolicismo, ¡creer o no en Dios era, al contrario, en este terreno, la única cuestión importante! Mi amigo me explicó que, para él, las cosas funcionaban de otro modo. ¿Por qué conceder tanta importancia, me preguntó, a una cuestión cuya respuesta no podemos conocer, y a partir de la cual no podemos ni actuar ni evaluar? ¡Es preferible ocuparse de lo que conocemos y depende de nosotros! Y me citó, con una sonrisa, la broma manida: «Dios no existe, pero somos el pueblo elegido...». En pocas palabras, mi amigo me explicó que, para un judío, el apego a una determinada historia, a una determinada Ley, a un determinado Libro, y por consiguiente también la pertenencia a una determinada comunidad eran más importantes que el hecho, más que nada contingente y un tanto secundario, de creer o no en Dios. Además, él era un joven padre de familia y debía transmitir a sus hijos

la herencia que acababa de redescubrir. «El judaísmo —recalcaba— es la única religión en la cual el primer deber de los padres consiste en enseñar a leer a sus hijos: para que puedan leer la *Torah*...»

Para mí, fue el primero de una larga serie. En Francia, entre los judíos, fue como si toda una generación reevaluara su relación con el judaísmo, incluso quienes seguían llamándose «ateos», como la mayoría de mis amigos, y esto da mucho que pensar. Su tradición, me dije, es también, en gran parte, la nuestra. Si ellos tienen razones para regresar a ella, explorarla, asumirla, incluso sin creer en Dios, ¿no es un poco estúpido el desprecio que, con demasiada frecuencia, manifestamos hacia ella? Que el pueblo judío haya podido subsistir tantos siglos sin Estado, sin territorio, sin otro país que la memoria y la fidelidad, y con tanta creatividad, tanta libertad de pensamiento y una considerable contribución al progreso de las ciencias y los pueblos, quizá merezca un poco de reflexión...

De pronto, tuve la sensación de estar adentrándome en un territorio desconocido, al mismo tiempo que regresaba a mi casa.

El epíteto «judeocristiano», por aquellos años, se había vuelto peyorativo (sobre todo cuando se hablaba de «la moral judeocristiana», siempre considerada represiva, castrante y culpabilizadora). Nietzsche o el hedonismo se habían impuesto, y esto supuso en principio, es cierto, como un viento estimulante y liberador. Sin embargo, con el tiempo, vi también en ello un peligro y una injusticia. «¿Qué es lo que les molesta? —me preguntaba—, ¿la palabra "judío" o la palabra "cristiano"?» La respuesta podía variar, según los momentos o los medios. Pero tenía que reconocer, en lo que a mí

respecta, que ninguna de estas palabras me importunaba, sino todo lo contrario, e incluso que había en ellas, para el ateo en que me había convertido, algo así como una doble deuda de honor o espiritual. En suma, fue al pensar en mis amigos judíos y por repugnancia hacia los antisemitas como llegué a definirme, cuando se me preguntaba por mi religión, como un *no judío asimilado*. No era más que un juego de palabras, pero que expresaba también, desde otro punto de vista, lo que es, en tierras judeocristianas, un ateo fiel...

Dos rabinos, un Dalai-Lama y un perigordino

La broma que voy a contar va en la misma dirección: es un chiste judío. Recuerdo haberlo referido, durante una conferencia, en una ciudad del este de Francia, en Estrasburgo si no me falla la memoria. Los organizadores, tras la conferencia, organizaron un cóctel. Me presentaron a varias personalidades o gente relevante, entre las cuales se encontraba el gran rabino de la ciudad. Brindamos juntos. Y me dijo con una sonrisa:

—Durante su conferencia, sucedió algo divertido...

—¿Qué?

—Usted estaba hablando de fidelidad... Me incliné hacia mi vecino y le dije al oído: «Esto me recuerda un cuento judío. Te lo contaré cuando llegue el momento...». ¡Y fue el cuento que usted mismo contó algunos segundos más tarde!

Se trata, pues, de una historia autentificada, y no es poca cosa, por el gran rabinato de Estrasburgo o los alrededores... Es la historia de dos rabinos que cenan

juntos. Son amigos. Pueden hablar con franqueza. Discuten, hasta muy avanzada la noche, acerca de la existencia de Dios. Y, finalmente, llegan a la conclusión de que Dios no existe. Después, nuestros dos rabinos se van a acostar... Despunta el día. Uno de los dos rabinos se despierta, va a buscar a su amigo, no lo encuentra en casa y sale a buscarlo fuera, al jardín, donde en efecto lo encuentra realizando sus oraciones rituales de la mañana. Desconcertado, le pregunta:

—¡Bah! Pero ¿qué estás haciendo?

—Ya lo ves: estoy rezando mis oraciones rituales de la mañana...

—¡Eso es lo que me extraña! Hemos discutido buena parte de la noche, hemos llegado a la conclusión de que Dios no existe y tú, ahora, ¡rezas tus oraciones rituales de la mañana!

El otro le contesta simplemente:

—¿Qué tiene que ver Dios en este asunto?

Humor judío: sabiduría judía. Que resulte un tanto extravagante seguir realizando las oraciones rituales cuando ya no se cree en Dios es lo que tiene de cómico. Pero podría ser que esta comicidad escondiera una lección o la desvelara. A veces, cuando alguien se extrañaba de mi fidelidad a la tradición judeocristiana, en tanto que soy ateo, o de mi ateísmo, en tanto que me reconozco en esta tradición, he respondido simplemente: «¿Qué tiene que ver Dios en este asunto?». Quien tenga oídos para oír, y el suficiente humor, que oiga.

Para eso, no es necesario —¿hay que decirlo?— ser judío, ni ser cristiano, ni haberlo sido. No hay pueblo elegido ni civilización obligada. Evidentemente, si hubiera nacido en China, en la India o en África, mi trayectoria habría sido diferente. Pero igualmente seguiría pasando

por una forma de fidelidad (aunque fuera crítica o impía, como es la mía), la única capaz de suscitar, más allá de la diversidad de las culturas, lo que hay en cada una de ellas —y todavía más en su encuentro, que es la civilización verdadera— de universalmente humano. «Cuando se ignora adónde se va —dice un proverbio africano—, hay que recordar de dónde se viene.» Y sólo ese recuerdo —la historia, la cultura— permite saber adónde se *quiere* ir. El progresismo y la fidelidad van juntos. Lo universal no está detrás de nosotros, sino delante. Nadie accede a él sino a través de la particularidad de un camino.

Ya no recuerdo dónde leí mi última anécdota. Pero parecía proceder de un testigo directo y de buena fe. Un día, después de una conferencia que el Dalai-Lama acababa de pronunciar, en algún lugar de Europa, se le acercó un joven francés: «Su Santidad —le dijo—, quisiera convertirme al budismo...». El Dalai-Lama, en su inmensa sabiduría, le respondió simplemente: «Pero ¿por qué el budismo? En Francia, tenéis el cristianismo... ¡Está muy bien el cristianismo!». Es la frase más irreligiosa, y la más fiel, que conozco. Me recuerda a esta fórmula célebre de Montaigne, en la *Apología de Raymond Sebond*: «Somos cristianos por el mismo motivo que somos perigordinos o alemanes». Uno de sus mejores comentaristas, Marcel Conche, sacó justamente la conclusión de que Montaigne, por ser indiscutiblemente perigordino, era por tanto también indiscutiblemente cristiano. Indudablemente. Pero de una manera que apenas podía satisfacer a su Iglesia (los *Ensayos* se incluyeron en el *Index* en 1676), y no nos permite a nosotros saber si creía o no en Dios... La fórmula, en este punto, nos deja en suspenso. Sencillamente sugiere, y es lo que le da su valor, que lo esencial no se

encuentra ahí, que la fidelidad, en el sentido en que tomo la palabra, es más importante que la fe.

¿Qué cambia la pérdida de la fe?

Esto no significa que el hecho de ser ateo, o de llegar a serlo, no cambie nada. Estoy en disposición de saberlo: fui creyente durante los años más importantes de mi vida —la infancia y la adolescencia—, y he podido apreciar, retrospectivamente, la diferencia, que no es ni absoluta ni insignificante. Por lo demás, es lo que Kant, desde su punto de vista de filósofo creyente, ha confirmado. En un célebre pasaje de su *Crítica de la razón pura*, resumió el campo de la filosofía en tres preguntas: *¿qué puedo conocer?*, *¿qué debo hacer?* y *¿qué me está permitido esperar?* Confrontemos rápidamente cada una de las tres con la pérdida eventual de la fe.

La pérdida de la fe no altera para nada el conocimiento. Las ciencias siguen siendo las mismas, con los mismos límites. Nuestros científicos lo saben bien. El hecho de que crean o no en Dios puede modificar la manera en que viven su oficio (su estado de ánimo, su motivación, el sentido último que otorgan a su investigación), pero no altera los resultados de su trabajo, ni su estatuto teórico, ni por tanto su oficio en tanto que tal (de lo contrario, dejaría de ser científico). Puede cambiar su relación subjetiva con el conocimiento, pero eso no modifica el propio conocimiento, ni sus límites objetivos.

Tampoco afecta en nada, o casi nada, a la moral. ¡No por haber perdido la fe vais de pronto a traicionar a vuestros amigos, robar o violar, asesinar o torturar! «Si Dios no existe —dice un personaje de Dostoievs-

ki—, todo está permitido.» ¡De ninguna manera, porque yo no me lo permito todo! Como demuestra Kant, o la moral es autónoma, o no es moral. El comportamiento de quien sólo se prohibiera matar por temor de un castigo divino no tendría valor moral: no sería otra cosa que prudencia, miedo del policía divino, egoísmo. Y el que sólo hiciera el bien pensando en su salvación no haría el bien (porque actuaría en función de su propio interés, y no por deber o por amor) y no se salvaría. Es un momento cumbre de Kant, de la Ilustración y de la humanidad: no porque Dios me lo ordene algo está bien (porque entonces hubiera podido ser bueno, para Abraham, degollar a su hijo), sino que podemos creer que Dios ordena una acción porque es buena. Ya no es la religión la que funda la moral, sino la moral la que funda la religión. Ahí es donde comienza la modernidad. Tener una religión, puntualiza la *Crítica de la razón práctica*, consiste en «reconocer todos los deberes como mandamientos divinos». Para quienes no la tienen, o han dejado de tenerla, ya no hay mandamientos o, más bien, ya no son divinos, pero quedan los deberes, que son los mandamientos que nos imponemos a nosotros mismos.

He aquí una hermosa frase de Alain, en sus *Lettres à Sergio Solmi sur la philosophie de Kant*: «La moral consiste en saberse espíritu y, por este motivo, absolutamente obligado, porque *nobleza obliga*. En la moral, no hay otra cosa que el sentimiento de la dignidad». ¿Robar, violar, matar? No sería digno de mí: ni digno de lo que la humanidad ha alcanzado, ni digno de la educación que he recibido, ni digno de lo que soy y quiero ser. Por tanto, yo me lo prohíbo, y a esto es a lo que podemos llamar «moral». Para ello, no hay ninguna nece-

sidad de creer en Dios: basta con creer a los propios padres y a los maestros, a los amigos (si uno los ha sabido elegir) y a la conciencia.

Si digo que la presencia o no de una fe religiosa no afecta «casi» nada a la moral, es porque, en determinadas cuestiones, que conciernen menos a la moral que a la teología, existen a pesar de todo algunas pequeñas diferencias... Pensad, por ejemplo, en el problema de la contracepción en general o del preservativo en particular. El aborto es un problema moral: se plantea tanto para los creyentes como para los ateos, y se pueden encontrar, por lo demás, partidarios de su liberalización, aunque en diferentes proporciones, en ambos campos. Sobre la cuestión del preservativo, en cambio, nunca vi que un ateo se la planteara seriamente. Si carecéis de religión, la cuestión de saber si es moralmente aceptable utilizar un preservativo (ya sea como método contraceptivo o, *a fortiori*, para protegerse, y proteger al otro, contra el sida) se resuelve rápidamente. El preservativo no es un problema moral, sino un problema teológico (¡y ni siquiera eso! Nunca conseguí leer gran cosa, en los Evangelios, sobre el tema...). Lo mismo sucede, sea dicho entre nosotros, en lo que respecta a las preferencias sexuales de tal o cual. La moral no tiene motivos para inmiscuirse entre parejas adultas y consintientes. Quizá la homosexualidad, por ejemplo, sea un problema teológico (así se sugiere, en el Génesis, con la destrucción de Sodoma y Gomorra). Pero no es, o ha dejado de ser, un problema moral. Actualmente, sólo sigue siéndolo para quienes confunden la moral y la religión, especialmente para quienes buscan en la lectura literal de la Biblia o el Corán algo que los dispense de pensar por sí mismos. Están en su derecho, mientras sólo les concierna a ellos y respeten las leyes de

nuestras democracias (la soberanía del pueblo y las libertades individuales). Y nosotros tenemos el derecho de no obedecerles, luchar contra ellos si lo deseamos (a condición también de respetar las leyes) y, en definitiva, de defender, contra ellos, nuestra libertad de examen y conciencia. ¿Por qué motivo habría de someter mi alma a una fe que no comparto, a una religión que no es la mía y, en suma, a los dictados de un jefe de clan o de guerra que vivió hace siglos o milenios? Fidelidad, sí, pero crítica, reflexiva y actualizada. No sumisión ciega.

Pero dejemos de lado estas disputas o estos arcaísmos. En todas las grandes cuestiones morales, excepto para los integristas, creer o no creer en Dios no cambia en nada lo fundamental. Se tenga o no una religión, esto no le exime a uno de respetar al otro, su vida, su libertad y su dignidad. Esto no invalida la superioridad del amor sobre el odio, de la generosidad sobre el egoísmo o de la justicia sobre la injusticia. Que las religiones nos hayan ayudado a entenderlo forma parte de su aportación histórica, pero esto no significa que se basten a sí mismas o que tengan su monopolio. Bayle, desde finales del siglo XVII, lo había señalado con rotundidad: tan cierto es que un ateo puede ser virtuoso como que un creyente puede no serlo.

NIHILISMO Y SOFÍSTICA: LAS DOS TENTACIONES DE LA POSMODERNIDAD

¡Ay! ¿Quién lee hoy día a Bayle? Sade y Nietzsche, entre nuestros intelectuales, están más de moda. Quizá porque se dirigen más a nuestra fatiga, a nuestro tedio, a nuestros sentidos o a nuestras mentes embotadas... De todo se cansa uno, incluso y sobre todo de la gran-

deza. De lo contrario, ¿podría haber decadencias? En todo caso, dos tentaciones, una y otra mortíferas, representan una amenaza desde el interior a nuestra modernidad o la transforman en posmodernidad: la tentación de la sofística, desde un punto de vista teórico, y la tentación del nihilismo, desde un punto de vista práctico. La posmodernidad, diría a la manera de Régis Debray, es lo que queda de la modernidad cuando se han apagado las Luces [la Ilustración]: es una modernidad que ya no cree en la razón, ni en el progreso (político, social y humano), ni por tanto tampoco en sí misma. Si todo vale, nada vale: una ciencia no es más que una mitología como otras, el progreso es sólo una ilusión y una democracia respetuosa de los derechos humanos no es de ningún modo superior a una sociedad esclavista y tiránica. Pero, entonces, ¿qué queda de la Ilustración, del progresismo y de la civilización?

Que el progreso no sea lineal ni esté garantizado es una evidencia. Pero es la justificación para que luchemos por él (la decadencia también es posible), y no para que renunciemos a hacerlo.

Llamo *sofística* a todo discurso que se somete a una cosa diferente de la verdad o que pretende someter la verdad a otra cosa que no es ella misma. Su culminación —o más bien su desmoronamiento— podría expresarse en una afirmación de aspecto dostoievskiano, pero de contenido más bien nietzscheano: «Si Dios no existe, la verdad no existe».

Llamo *nihilismo* a todo discurso que pretende invertir o abolir la moral no porque sea relativa, lo que concedo de buena gana (también las ciencias son relativas, ¡y esto no es una razón para rechazarlas!), sino porque sería, como pretende Nietzsche, embustera y nefasta.

Lo cual equivale a retomar aproximadamente la frase de Iván Karamazov: «Si Dios no existe, todo está permitido». Esta tendencia culmina o se caricaturiza en uno de los eslóganes más famosos, y más estúpidos, de Mayo de 1968: «Prohibido prohibir». Ahí es donde se pasa de la libertad a la licencia, de la rebelión a la indolencia, del relativismo al nihilismo. Y sólo puede abocar en la decadencia o la barbarie. Ya no hay valor que valga ni deber que se imponga; no hay otra cosa que mi placer o mi cobardía, los intereses y las relaciones de fuerzas.

Estas dos tentaciones —sofística y nihilismo— fueron enunciadas genialmente por Nietzsche (y por este motivo destaca en nuestra posmodernidad: presintió su abismo, con el riesgo a veces de precipitarse en él, con el brío que le caracterizaba) en varias de sus obras, sobre todo las más tardías. Resumió lo fundamental en una frase que se encuentra en sus *Fragmentos póstumos*: «Nada es verdad, todo está permitido».

La primera proposición es lógicamente ruinosa. Si nada es verdad, no es verdad que nada sea verdad: la fórmula se autodestruye, aunque sin refutarse (si nada es verdad, ya no hay refutación posible). Es la liquidación de la razón. Ya no se puede pensar en absoluto, o bien se puede pensar cualquier cosa, lo que viene a ser lo mismo. Todo es posible. Todo es igual (mientras que el pensamiento sólo evoluciona, tanto en filosofía como en las ciencias, al confrontarse por doquier con lo imposible, que es la marca de la objetividad: que nunca se alcance una verdad absoluta no impide que se deban refutar algunos errores, que *no pueden* ser verdaderos). Lo real mismo se vuelve incomprensible. «No hay hechos —escribe Nietzsche en otro fragmento póstumo—, sólo hay interpretaciones.» Y ya, en *Más allá del bien y*

del mal: «La falsedad de un juicio ya no es para nosotros una objeción contra ese juicio». Esto es lo que hace que el nietzscheanismo sea irrefutable. Y constituye el triunfo de la sofística: la verdad, para algunos de nuestros contemporáneos, no es más que la última ilusión, de la que urge liberarse... Es indudable que la moral no sobreviviría. Si nada es verdad, nadie es culpable de nada, nadie es inocente, ya no hay nada que oponer ni a los negacionistas, ni a los mentirosos, ni a los asesinos (porque no es cierto que lo sean), ni siquiera a uno mismo. Por esta razón, inevitablemente, la sofística le prepara el lecho —confortable y mortífero— al nihilismo.

La segunda proposición es, sobre todo, peligrosa desde un punto de vista moral. Si todo está permitido, uno ya no tiene nada que imponerse a sí mismo ni que reprochar a los demás. ¿En nombre de qué podemos luchar contra el horror, la violencia o la injusticia? Esto es condenarse al nihilismo o la indolencia (ya que aquélla es sólo la forma *chic* de ésta), y entregar el terreno, en la práctica, a los fanáticos o a los bárbaros. Si todo está permitido, también el terrorismo lo está, y la tortura, y la dictadura y los genocidios... «La inmoralidad de un acto —podrían decir— ya no es para nosotros una objeción contra ese acto.» Los verdugos no piden más. Los cobardes, tampoco. ¿Mentir? ¿Decir la verdad? ¿Contarse cuentos? Todo equivale a lo mismo. Motivo por el cual el nihilismo favorece el juego —pronto fastidioso— de la sofística.

No ignoro, ni me resulta indiferente, que Nietzsche haya escapado la mayoría de las veces a esta tentación, primero gracias a su genialidad y luego gracias a su esteticismo, es decir, a la voluntad de convertir su vida en una obra de arte (el «gran estilo»). Pero veo ahí más un

atolladero que una salida: querer hacer de la propia vida una obra de arte, al margen del narcisismo de la declaración, es equivocarse acerca del arte y engañarse sobre la vida. Pensad en Oscar Wilde o en el propio Nietzsche (¡qué mísera, la pobre vida de Nietzsche, si nos paramos a pensarla, y qué sospechosas o insignificantes se vuelven bajo su luz las baladronadas del *Zaratustra*!). Es un tema diferente que no puedo tratar aquí. Lo que deseaba subrayar era sencillamente que la fidelidad, en el sentido en el que tomo el término, exige rechazar las dos tentaciones del nihilismo y la sofística. Si no existiera la verdad, no habría conocimientos, ni por tanto progreso de los conocimientos. Si no hubiera valores, o si carecieran de valor, no habría ni derechos humanos ni progreso social y político. Toda lucha sería vana. Y también todo tipo de paz.

A esta doble tentación de nuestra época hay que oponerle urgentemente, sobre todo los ateos, una doble barrera: la del racionalismo (contra la sofística) y la del humanismo (contra el nihilismo). Estas dos barreras, juntas, constituyen lo que se llama, desde el siglo XVIII, «la Ilustración».

No es verdad que nada sea verdad. Que ningún conocimiento sea *la* verdad (absoluta, eterna, infinita) es evidente. Pero sólo llega a ser un conocimiento a causa de la parte de verdad (siempre relativa, aproximada e histórica) que implica o por la parte de error que refuta. Por eso mismo progresa. La historia de las ciencias avanza «mediante profundizaciones y tachaduras» (Cavaillès), «mediante ensayos y eliminación de errores» (Popper), pero avanza: el progreso, subrayaba Bachelard, es «la dinámica misma de la cultura científica [...]; la historia de las ciencias es la historia de las derrotas del irracio-

nalismo». Fidelidad a la razón. Fidelidad al espíritu. Fidelidad al conocimiento. *Sapere aude*, como decía Kant a partir de Horacio y Montaigne: ¡atrévete a saber, atrévete a utilizar tu entendimiento, atrévete a distinguir entre lo posiblemente cierto y lo ciertamente falso!

No es verdad que todo esté permitido, o, más bien, depende de cada uno de nosotros que no lo sea. ¡Fidelidad a la humanidad y al deber de humanidad! A esto es a lo que llamo «un humanismo práctico», que no es una religión sino una moral. «No hay nada tan bello y legítimo —decía Montaigne— como cumplir bien con la misión del hombre y tal como es debido.» Cumplir bien con la misión del hombre y cumplir bien con la misión de la mujer (porque la humanidad está sexuada) es el humanismo en acto y lo contrario del nihilismo. Se trata de no ser indignos de lo que la humanidad ha hecho consigo misma, ni por tanto de lo que la civilización ha hecho con nosotros. El primer deber, y el principio de todos los demás, consiste en vivir y en actuar *humanamente*.

La religión no es suficiente ni nos exime de ello. El ateísmo, tampoco.

La gaya desesperación

Aún falta la tercera pregunta de Kant: *¿Qué nos está permitido esperar?* Para nuestro tema, aquí es donde se pone en juego lo fundamental. La pérdida de la fe no altera nada en el conocimiento, y bien poca cosa en la moral. Pero modifica de un modo importante la dimensión de la esperanza —o la desesperanza— de una existencia humana.

Si creéis en Dios, ¿qué os está permitido esperar? Todo, o en cualquier caso, lo fundamental: el triunfo último de la vida sobre la muerte, de la justicia sobre la injusticia, de la paz sobre la guerra, del amor sobre el odio, de la felicidad sobre la desgracia... «Una infinidad de vida infinitamente feliz», decía Pascal. Filosóficamente, considero más bien que se trata de una objeción contra la religión. Lo explicaré en el próximo capítulo. Pero, subjetivamente, garantiza a la religión un largo porvenir: la esperanza, que se burla de nuestros razonamientos, le da la razón.

Y al revés, si no creéis o ya no creéis en Dios, ¿qué os está permitido esperar? Nada, o en cualquier caso, nada absoluto o eterno, nada más allá del «fondo oscuro de la muerte», como decía Gide, de manera que todas las esperanzas que ponemos en esta vida, por legítimas que sean (que haya menos guerras, menos sufrimiento, menos injusticias...), acaban desembocando en esta nada última que lo engulle todo, tanto la felicidad como la desgracia, y supone una injusticia añadida (el hecho de que la muerte afecte de modo idéntico tanto al inocente como al culpable), una desdicha más, o varias (¡cuántos duelos se agolpan en la vida de un hombre!), que nos abocan a lo trágico o, para olvidarlo, a la diversión. Es el mundo de Lucrecio, el mundo de Camus, y es el nuestro: la naturaleza es ciega, nuestros deseos son insaciables y tan sólo la muerte es inmortal. Lo cual no nos impide luchar por la justicia, pero nos prohíbe creer del todo en ella o estar convencidos de su posible triunfo. En resumen, Pascal, Kant y Kierkegaard tienen razón: un ateo lúcido no puede zafarse de la desesperación. Intenté llevar este pensamiento hasta el final, en mis primeros libros,

especialmente en mi *Traité du désespoir et de la béatitude*. ¿Para hundirme en la desdicha? ¡Al contrario! ¡Para escapar a ella, para demostrar que la felicidad no consiste en esperar sino en vivir, en vivir aquí y ahora! Esto no anula la tragedia. Pero ¿por qué tendría que anularla? Es preferible aceptarla, y alegremente, si se puede. Sabiduría trágica: sabiduría de la felicidad y la impermanencia, de la felicidad y la desesperación. Es menos paradójico de lo que parece. Sólo se espera lo que no se tiene. Por tanto, si uno espera ser feliz es porque la felicidad le falta. Al contrario, cuando está presente, ¿qué falta por esperar? ¿Que dure? Esto equivaldría a temer su fin, y vemos cómo de pronto la felicidad se desvanece en la angustia... Tal es la trampa de la esperanza, con o sin Dios: a fuerza de esperar la felicidad para mañana, nos vedamos vivirla hoy.

«¡Qué feliz sería si fuese feliz!», bromea Woody Allen. Pero ¿cómo podría ser feliz, ya que no deja de esperar llegar a serlo? Todos nos encontramos en esta situación. Al menos, ésta es la tendencia. Siempre «abiertos hacia el futuro», como decía Montaigne. Siempre insatisfechos. Siempre saturados de esperanzas y de miedos. ¿La felicidad? Consistiría en poseer lo que se desea. Pero ¿cómo, si el deseo es carencia? Si sólo se desea lo que no se tiene, nunca se tiene lo que se desea. Nos vemos así separados de la felicidad a causa de la esperanza misma que la persigue: separados del presente, que lo es todo, por el futuro, que no es nada. Pascal resumió lo fundamental de una manera genial: «Por eso, nunca vivimos, sino que esperamos vivir»; de manera que «al estar siempre dispuestos a ser felices, es inevitable que no lo seamos jamás». Quise escapar a este «inevitable» y pensar de esta manera lo que llamé una «sabiduría de la desesperación»,

que se desarrolla tanto en Occidente —la de los epicúreos o los estoicos, o más tarde la de Spinoza— como en Oriente —la del budismo o el *Samkhya* («Sólo el desesperado es feliz», se puede leer en el *Samkhya-Sutra*, «porque la esperanza es la mayor tortura y la desesperación, la mayor felicidad»)—. También aquí, la paradoja es sólo aparente. El sabio sólo desea lo que es o lo que depende de él. ¿Qué necesidad tendría de esperar? El loco sólo desea lo que no es (es lo que distingue la esperanza del amor) y lo que no depende de él (es lo que distingue la esperanza de la voluntad). ¿Cómo podría ser feliz? No deja de esperar. ¿Cómo podría no sentir ya miedo?

«No hay esperanza sin temor —explica Spinoza— ni temor sin esperanza.» Si la serenidad es ausencia de temor, como indica el sentido ordinario de la palabra, es consecuentemente también ausencia de esperanza: ¡el presente queda expedito para la acción, el conocimiento y la alegría! Nada que ver con la pasividad, la pereza o la resignación. Desear lo que depende de nosotros (querer) significa aportar los medios necesarios para realizarlo. Desear lo que no depende de nosotros (esperar) significa abandonarse a la impotencia y al resentimiento. Esto señala suficientemente el camino que se debe seguir. El sabio es un hombre de acción, mientras que el tonto se contenta con esperar temeroso y tembloroso. El sabio vive en el presente: sólo desea lo que es (aceptación, amor) o lo que lleva a cabo (voluntad). Tal es el espíritu del estoicismo. Y el espíritu del spinozismo. También es el espíritu, sean cuales fueren las doctrinas, de toda sabiduría. La esperanza no es lo que incita a la acción (¿cuánta gente espera justicia y no hacen nada por ella?) sino la voluntad. Lo que nos libera no es la esperanza sino la verdad. Lo que nos hace vivir no es la esperanza, sino el amor.

Por eso la desesperación puede ser vivificante, salutífera, alegre. Es lo contrario del nihilismo, o su antídoto. Los nihilistas no están desesperados: están decepcionados (pero uno tan sólo se decepciona con respecto a una esperanza previa), hastiados, amargados, llenos de rencor y de resentimiento. No le perdonan a la vida, ni al mundo, ni a la humanidad, que no correspondan a las esperanzas que habían depositado en ellos. Pero ¿de quién es la culpa, si sus esperanzas eran ilusorias? Y al revés, quien no espera, ¿cómo podría sentirse decepcionado? Quien sólo desea lo que es o lo que depende de él (quien se contenta con amar y querer), ¿cómo podría sentirse hastiado o amargado? Lo contrario del rencor es la gratitud. Lo contrario del resentimiento, la misericordia. Lo contrario del nihilismo, el amor y el coraje.

¿Quién podría negar que hay algo desesperante en la condición humana? Pero ¡no es una razón para dejar de amar la vida, sino todo lo contrario! Que un viaje deba tener un final, ¿acaso es una razón para no emprenderlo o para no aprovecharlo? Que sólo tengamos una vida, ¿acaso es una razón para malgastarla? Que no se pueda garantizar el triunfo de la paz y la justicia, ¿acaso es una razón para dejar de luchar por ellas? ¡Desde luego que no! Al contrario, son otras tantas razones, y muy fuertes, para dedicar a la vida, a la paz, a la justicia —y a nuestros hijos— todos nuestros cuidados. Cuanto más rara y precaria es, más preciosa es la vida. La justicia y la paz son tanto más necesarias y urgentes en la medida en que nada garantiza su victoria. La humanidad, tanto más conmovedora cuanto más sola se encuentra, es más valiente y amante. «Cuando hayas desaprendido a esperar —escribía Séneca— te

enseñaré a querer.» Yo añadiría sencillamente, con Spinoza: y a amar.

Sobre eso escribí varios libros. Tenía la sensación, de ninguna manera errónea, de que me encontraba en el extremo opuesto al cristianismo. «Lo contrario de desesperar es creer», había afirmado Kierkegaard. Yo invertí la frase: «Lo contrario de creer es desesperar». Hablaba de *gaya desesperación* (un poco en el sentido en que Nietzsche hablaba de una *gaya ciencia*), y siempre me deleitó su sabor amargo y estimulante.

El Reino de los Cielos y el amor

Éste es el estado al que había llegado mi reflexión hará unos quince años. En el fondo, apenas he cambiado, salvo en un punto: ya no estoy tan seguro, actualmente, de que la cuestión de la esperanza, por importante que sea, implique una oposición global entre la religión y el ateísmo.

También aquí voy a contar una anécdota. Sucedió hace algunos años. Daba una conferencia, en una ciudad de provincias, sobre la idea de la espiritualidad sin Dios. Tras mi charla, varias personas se acercaron a saludarme. Entre ellos, un hombre de edad avanzada que se presentó ante mí como sacerdote católico (en efecto, llevaba una crucecita dorada en la solapa). «Vengo a darle las gracias —me dijo—; me ha gustado mucho su conferencia.» Luego añadió: «Estoy de acuerdo con todo». Le di las gracias a mi vez, pero contesté: «Sin embargo, querido Padre, cuando dice que está de acuerdo con todo, me deja un tanto perplejo... Cuando hablo de la existencia de Dios o de la inmortalidad del

alma, en los que no creo, ¡no puede estar de acuerdo conmigo!».

El anciano sacerdote sonrió con dulzura: «Todo esto —me respondió—, ¡tiene tan poca importancia!».

Se trataba de la existencia de Dios y de la inmortalidad del alma, y era un sacerdote católico... No sé lo que habría pensado su obispo, que quizás habría reconocido en sus palabras la declaración de una ortodoxia —o de una catolicidad— titubeante... Me figuro lo que pensarán algunos fundamentalistas, ya sean cristianos o musulmanes: en ello verán la mano del diablo o del relativismo. Peor para ellos. Lo que sé, en lo que me concierne, es que esas palabras me parecieron verdaderamente evangélicas. Es más que verosímil que Jesús haya creído en Dios y en la resurrección. ¿Qué judío, en aquellos tiempos, no creía en eso? Pero lo que me llamó la atención, en la lectura de los Evangelios, fue menos lo que dice sobre Dios o una eventual vida después de la muerte (por lo demás, tampoco dice gran cosa) que lo que dice sobre el hombre y esta vida. Acordaos del Buen Samaritano... No era judío. No era cristiano. Nada sabemos de su fe eventual ni de su relación con la muerte. Simplemente, se sentía próximo a su prójimo: dio prueba de compasión o caridad. Y Jesús nos puso expresamente a él como modelo, y no a un sacerdote o a un levita. La lección que extraigo de esa parábola es que lo que confiere valor a una vida humana no es el hecho de que la persona en cuestión crea o no en Dios o en una vida después de la muerte. Al tratarse de estas dos cuestiones, la única verdad —volveré sobre ello— es que no sabemos nada. Creyentes e incrédulos, aquí sólo nos separa lo que ignoramos. Ello no anula nuestros desacuerdos, pero los relativiza. Se-

ría estúpido conceder más importancia a lo que ignoramos, y nos separa, que a lo que sabemos muy bien, por experiencia y memoria, y nos acerca: ¡lo que da valor a una vida humana no es la fe, tampoco la esperanza, sino la cantidad de amor, de compasión y de justicia de que somos capaces!

Acordaos del Himno a la caridad, en la Primera Epístola a los Corintios. Es un texto muy hermoso, en el que san Pablo menciona lo que más tarde se llamaría las tres virtudes teologales: la fe, la esperanza y la caridad (o el amor, *agapé*). La mayor de las tres, explica san Pablo, es la caridad. Puedo poseer el don de lenguas, el de las profecías, una fe que desplace montañas, pero si carezco de amor, no soy nada. Por eso, en sustancia, añade san Pablo: todo lo demás pasará, únicamente «la caridad no pasará». Muchos hemos leído o escuchado este texto decenas de veces sin preguntarnos qué quería decir... Felizmente, existen mentes privilegiadas que nos fuerzan a reflexionar. San Agustín, al releer este texto, se preguntaba: «¿Quiere esto decir que la fe pasará, que la esperanza pasará?». Y san Agustín respondió a estas dos preguntas, al menos en dos ocasiones (en el Sermón 158 y en sus *Soliloquios*, I, 7), con una afirmación.

La fe pasará: en el Reino de los Cielos, en el Paraíso, la creencia en Dios ya no tendrá sentido, porque *seremos* en Dios, porque Lo conoceremos, porque Lo veremos, como decía san Pablo, cara a cara... «Ya no será la fe, sino la visión», escribió san Agustín. El amor sólo puede salir fortalecido: «Si ahora amamos, cuando creemos sin ver, ¿cómo no habríamos de amar entonces, cuando sea nuestra la visión y la posesión?».

La esperanza pasará: en el paraíso, por definición, los bienaventurados no tendrán ya nada que esperar. Eso mismo que esperamos hoy (que Dios sea «todo en todos») «lo poseeremos, y ya no habrá esperanza, sino realidad». El amor no menguará, o más bien se incrementará: «Entonces, la caridad será perfecta».

En el Reino de los Cielos, la fe y la esperanza están llamadas a desaparecer: «¿Cómo habría de ser necesaria la fe cuando el alma pueda ver? ¿O la esperanza, dado que no carecerá de nada?». Son virtudes provisionales que sólo tienen sentido para esta vida. «Después de esta vida —añadía san Agustín— cuando el alma se encuentre completamente recogida en Dios, sólo quedará la caridad para mantenerse en él.» Y explicaba: «No se podrá decir que el alma tenga fe, que crea en estas verdades, porque ningún engañoso testimonio logrará separarla de ellas; y tampoco tendrá nada que esperar porque poseerá todos los bienes sin peligro». La conclusión cae por su propio peso, y san Agustín la enuncia tranquilamente: «Las tres virtudes de fe, esperanza y caridad son las tres necesarias en esta vida; pero, después de esta vida, con la caridad es suficiente».

San Pablo tenía razón. En el Reino de los Cielos, ya no habrá fe ni esperanza; ¡sólo quedarán la caridad y el amor!

Desde el punto de vista del ateo fiel que intento ser, añadiría escuetamente: ya estamos en él. ¿Para qué soñar con un paraíso? El Reino de los Cielos está aquí y ahora. Somos nosotros quienes tenemos que habitar este espacio a la vez material y espiritual (el mundo y nosotros mismos: el presente), donde no hay nada que creer, porque todo se da a conocer, y donde no hay nada que esperar, porque todo ha de hacerse o amarse:

hacerse en tanto que dependa de nosotros, y amarse en la medida en que no dependa.

Entiéndaseme bien. ¡No pretendo convertir a san Agustín en el ateo que soy yo y que ciertamente él no era! Sencillamente, deseo sugerir que, para los creyentes que piensan que ya estamos, al menos en cierto modo, en el Reino de los Cielos, este Reino nos es, por definición, común; y que, por consiguiente, ya sólo nos separa de él, a ellos y a mí, la esperanza y la fe, pero no el amor o el conocimiento.

La cuestión de saber si este Reino se perpetúa o no tras la muerte, aparte de que no puede recibir respuesta de ningún saber, se vuelve entonces algo irrisoria y anecdótica. Sólo tiene importancia, como me siento tentado de decir, en proporción a la importancia narcisista que nos concedemos a nosotros mismos, hasta el punto de que se podría evaluar el grado de elevación espiritual de un individuo por la indiferencia más o menos grande con que se toma la cuestión de su propia inmortalidad. Si ya estamos en el Reino de los Cielos, ya nos hemos salvado. ¿Qué podría arrebatarnos la muerte? ¿Qué podría aportarnos la inmortalidad?

Lo más asombroso es que Tomás de Aquino, cuando retomó el asunto, casi nueve siglos después, fue todavía más lejos. Los textos fundamentales se encuentran en la *Suma teológica* (I-II, 65, 5, y II-II, 18, 2). Ahí, el Doctor angélico dice lo mismo que san Agustín: en el Reino de los Cielos, ya no habrá ni fe ni esperanza («ni una ni otra pueden existir entre los bienaventurados»); sólo habrá caridad, sólo habrá amor. Pero añade una frase sorprendente, que nunca leí en san Agustín, ni en ningún otro lado, y que debo confesar que me impresionó fuertemente cuando la descubrí. Con toda tran-

quilidad, escribe santo Tomás: «*En Cristo, se dio una caridad perfecta; sin embargo, no se dieron ni la fe ni la esperanza*».

Se puede entender que si, para Tomás de Aquino, Cristo no tuvo ni fe ni esperanza, fue porque Cristo era Dios, y Dios no tiene necesidad de creer en Dios, porque se conoce a sí mismo, ni tiene nada que esperar, porque es a la vez omnisciente y omnipotente (sólo se espera lo que se ignora y uno no está seguro de alcanzar). Esto es lo que señala claramente la continuación del texto: «En Cristo, no se dieron ni la fe ni la esperanza a causa de la imperfección que hay en ellas. Pero en lugar de la fe, tuvo una visión clarividente; y en lugar de la esperanza, una comprensión plena. Y por esta razón, la caridad fue perfecta en él».

Lo cual no quita que, desde el punto de vista del ateo fiel que intento ser, esto proporcione un sentido singular, y singularmente fuerte, a lo que un libro famoso llamaba —tal era su título— *La imitación de Cristo*. Si Jesús, en opinión del propio santo Tomás, nunca tuvo ni fe ni esperanza, ser fiel a Jesús —e intentar, con nuestros medios, seguir su ejemplo— no consiste en imitar su fe, ni tampoco su esperanza, sino eventualmente en imitar su visión y su comprensión, en la medida en que seamos capaces de hacerlo (así son la fe y la esperanza para los cristianos, o la filosofía para Spinoza), y, en cualquier caso, en imitar su amor (en eso consiste la ética evangélica o, viene a ser la misma, la spinozista).

No ignoro que se pueden interpretar los Evangelios de otro modo, e incluso que eso es necesario para los cristianos. Por otra parte, estoy de acuerdo: si Jesús era un hombre, tenía que compartir también nuestra igno-

rancia, nuestra finitud, nuestra inquietud, y por tanto también la fe y la esperanza que las acompañan (en este caso, las de los judíos piadosos, de los que formaba parte). Conoció la tristeza y la angustia (por ejemplo, en Getsemaní: «Mi alma está triste hasta el punto de morir...»). ¿Cómo podría no haber experimentado también la esperanza? Pero mi propósito no es exegético. Lo que me concierne y me ilumina, tanto en la frase de santo Tomás como ya en san Agustín y san Pablo, es que el amor se considere más alto —sí, a la vez más divino y más humano— que la fe y la esperanza. En suma, no pretendo de ninguna manera anular la diferencia que separa a quienes creen en el Cielo, como decía Aragon, y a quienes no creen en él. Simplemente, intento encontrar entre ellos un punto de tangencia o de intersección, comprender qué es lo que puede acercarles, en qué pueden reconocerse e intentar, a veces, comulgar.

Sigue tratándose de la fidelidad, pero a lo que nos une más que a lo que nos separa: fidelidad a lo mejor que ha producido la humanidad. ¿Quién puede dudar de que los Evangelios formen parte de ese legado? Diría lo mismo, es cierto, tanto de la tradición socrática, en Grecia, como de Buda, en la India, o Lao-Tsé y Confucio en China. ¿Y entonces? ¿Por qué elegir, cuando se trata de momentos cumbre? ¿Por qué excluir, cuando se trata de fuentes? El espíritu no tiene patria. La humanidad, tampoco. Intelectualmente, me siento a menudo más próximo al budismo o al taoísmo —y más todavía al zen, que constituye una especie de síntesis entre los dos— que al cristianismo (aunque sólo fuera porque no hay Dios en ninguna de estas tres espiritualidades orientales, lo que, para un ateo, resulta a pesar de todo más cómodo). Buda o Lao-Tsé me resultan más

convincentes que Moisés o san Pablo: Nagarjuna o Dogen, más que el Maestro Eckhart o Francisco de Asís. Pero, después de todo, no voy a fundar un *ashram* en Auvernia, ni a creer en la reencarnación, ni a ponerme a deletrear el *Tao-te-king*... La proximidad intelectural no lo es todo. Influyen también la prolongada inmersión en una sociedad, desde la infancia, la interiorización de la lengua materna (y las estructuras mentales que ésta comporta), las costumbres, las tradiciones, los mitos, la sensibilidad, la afectividad... La historia es cuanto menos tan relevante como la inteligencia. La geografía, más que los genes. Estamos en Occidente. Es una buena razón para no olvidar los horrores de los que se ha hecho acreedora nuestra civilización (la Inquisición, el esclavismo, el colonialismo, el totalitarismo...), pero también para preservar lo que de precioso y, a veces, irreemplazable haya podido aportar. Hay ateos en el mundo entero. Pero ser ateo en Occidente no puede ser lo mismo que ser ateo en Asia o en África. Desconfío del exotismo, del turismo espiritual, del sincretismo, del confusionismo *new age* u orientalizante. Prefiero profundizar en nuestra propia tradición —la de Sócrates, la de Jesús, aunque también la de Epicuro y de Spinoza, de Montaigne y de Kant— y observar, porque ése es mi camino, hasta dónde puede llevar a un ateo.

Esto es lo que me permite dirigirme más concretamente a los cristianos (se trata de mi familia, porque lo ha sido, y de mi historia, porque sigue siéndolo) para decirles lo siguiente: sólo me siento separado de vosotros por tres días, los tres días que van, según la tradición, del Viernes Santo a la Pascua de Resurrección. Para el ateo fiel que intento ser (ser ateo es fácil, pero ser fiel ya es otra cosa), gran parte de los Evangelios si-

gue teniendo valor. En última instancia, casi todo en ellos me parece cierto, salvo el Buen Dios. Digo «en última instancia» porque no me encuentro nada predispuesto, cuando se me abofetea, a ofrecer la otra mejilla. Digo «casi», porque no soy un *fan* de los milagros. Pero, en definitiva, la no violencia no es más que una parte del mensaje evangélico que habría que relativizar con otras. ¿Y quién de nosotros se interesa en los Evangelios a causa de los milagros? Recuerdo lo que me dijo un día mi maestro y amigo Marcel Conche. A él le parecía que concedo demasiada importancia a la tradición evangélica, que considera poco racional. Prefiere a los griegos. Prefiere la filosofía. Así, me objetó: «A pesar de todo, tu Jesús, para verse obligado a andar sobre las aguas, ¡debía tener muy pobres argumentos!». Eso me hizo reír durante mucho tiempo, y me pareció atinado, pero sin alcanzar lo fundamental. Prescindiría fácilmente de los milagros, pues desde luego no creo en ellos, y por lo demás muchos cristianos piensan, como yo, que lo importante en los Evangelios no es eso. Jesús era alguien diferente a un faquir o a un mago. El amor, y no los milagros, es lo que constituye lo esencial de su mensaje.

Por eso su vida, tal como se nos ha contado, me conmueve y me inspira más. El recién nacido que duerme en un establo, el niño perseguido, el adolescente que dialogaba con los eruditos, el que más tarde se enfrentó a los mercaderes del templo, la primacía del amor, a la que se reduce «toda la Ley y los Profetas», el sábado que fue hecho para el hombre y no el hombre para el sábado, la aceptación o la anticipación del laicismo («Dad a César lo que es del César...»), el sentido de lo universal humano («Lo que habéis hecho por el más humilde de mis hermanos por mí lo habéis he-

cho»), la apertura al presente («Cuidaos del hoy, que el mañana ya se cuidará de sí mismo»), la libertad de pensamiento («La verdad os hará libres»), la parábola del Buen Samaritano, la del joven rico, la del hijo pródigo, el episodio de la mujer adúltera, la acogida de los proscritos y las prostitutas, el sermón de la montaña («Bienaventurados los mansos, los que tienen hambre y sed de justicia, los pacificadores...»), la soledad (por ejemplo, en el Huerto de los Olivos), la valentía, la humillación, la crucifixión... Aun por menos, no dejaría de conmovernos. Digamos que me forjé una especie de Cristo interior, «manso y humilde de corazón», en efecto, pero puramente humano, que me acompaña o me guía. Lo que no puedo creer es que se le tome por Dios. Su vida y su mensaje aún me conmueven más. Salvo que, para mí, la historia se detiene en el Calvario, cuando Jesús, en la Cruz, citando al salmista, solloza: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?», momento en el que se convierte en nuestro verdadero hermano, porque comparte nuestro desamparo, nuestra angustia, nuestro sufrimiento, nuestra soledad y nuestra desesperación.

La diferencia, que de ninguna manera quiero escamotear, es que, para los creyentes, la historia continúa tres días más. No ignoro que tales tres días se abren a la eternidad, mediante la Resurrección, lo que constituye una diferencia sagrada que no se trata de anular. Pero, dicho esto, ¿acaso sería razonable conceder más importancia a estos tres días, que nos separan, que a los treinta y tres años que los preceden y que, al menos por su contenido humano, nos reúnen?

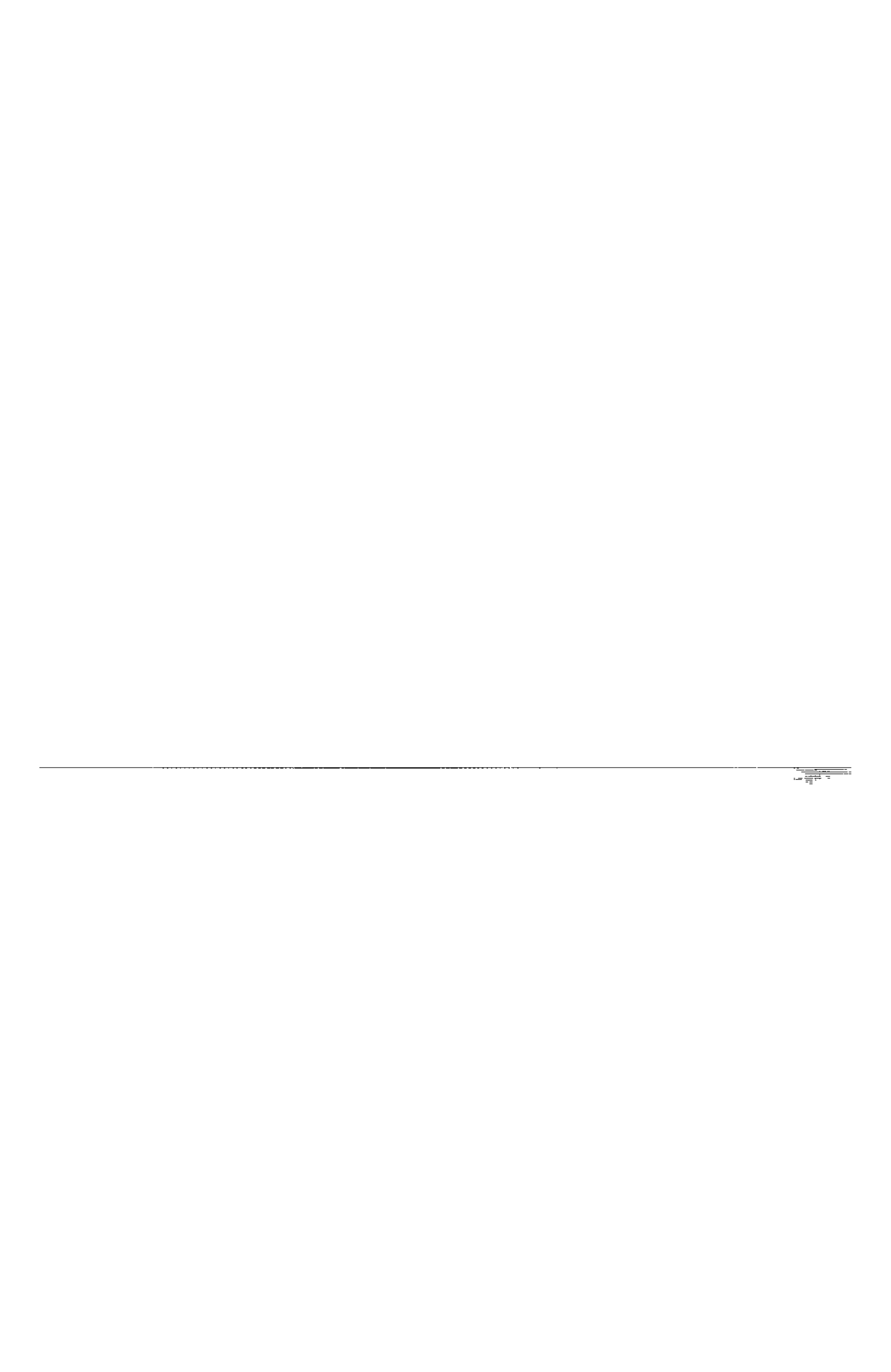
Si Jesús no hubiera resucitado, ¿daría esto la razón a sus verdugos? ¿Desacreditaría su mensaje de amor y

justicia? Desde luego que no. Por eso lo esencial, que no es la salvación, sino «la verdad y la vida», permanece a salvo.

¿Existe una vida después de la muerte? De esto no sabemos nada. Los cristianos creen en ella, al menos la mayoría de las veces. Yo no. Pero ¡hay una vida *antes* de la muerte, y esto al menos nos asemeja!

Concretemos. Podemos prescindir de la religión; pero no de la comunión, ni de la felicidad, ni del amor. Aquello que nos une, aquí, es más importante que lo que nos separa. Paz para todos, creyentes e incrédulos. La vida es más preciosa que la religión (y es lo que quita la razón a los inquisidores y a los verdugos); la comunión, más preciosa que las Iglesias (y es lo que quita la razón a los sectarios); la fidelidad, más preciosa que la fe o que el ateísmo (y es lo que quita la razón tanto a los nihilistas como a los fanáticos); y en fin, y es lo que da la razón a la gente buena, creyente o no, el amor es más precioso que la esperanza o la desesperación.

No esperemos a ser salvados para ser humanos.



CAPÍTULO II

¿Existe Dios?

Abordemos ahora lo más difícil, o lo más incierto. Dos preguntas, a propósito de Dios, se imponen de entrada: la de su definición y la de su existencia. Ninguna ciencia las responde, ni las responderá nunca. Pero esto no es una razón para renunciar a pensar en ellas. Tampoco nos dice ninguna ciencia cómo debemos vivir, ni cómo morir. Y tampoco es una razón para vivir o morir de cualquier manera.

Una definición previa

¿Qué es Dios? Nadie lo sabe: se considera inexplicable, inefable e incomprensible. Sin embargo, esta dificultad no es insalvable. A falta de saber qué es Dios podemos precisar lo que entendemos por la palabra que nos sirve para designarlo. A falta de proponer una definición *real*, como decían los escolásticos, podemos y debemos ofrecer una definición *nominal*. Tan sólo es

un punto de partida. ¿Cómo podríamos, sin esta previa definición, responder a la pregunta por su existencia o incluso planteárnosla seriamente? ¿Cómo podríamos debatir sobre ella?

«Profesor, ¿cree usted en Dios?» A esta pregunta, que le planteó un periodista, Einstein respondió con naturalidad: «Primero dígame lo que entiende por Dios; a continuación le diré si creo en él». Éste es el buen camino: una definición nominal es necesaria, tanto para los creyentes como para los ateos (unos y otros tienen que saber de qué están hablando y qué es lo que se les opone, en qué creen o no creen), y, al menos a título provisional, es suficiente.

Al inscribirme, como señalaba al comienzo de esta obra, en un universo monoteísta, y especialmente en el campo de la filosofía occidental, propongo la siguiente definición, de ningún modo original (si lo fuera, sería mala), y que no tiene otra ambición que ponernos al menos de acuerdo en el objeto del debate: *Entiendo por «Dios» un ser eterno, espiritual y trascendente (a la vez exterior y superior a la naturaleza) que habría creado consciente y voluntariamente el universo. Se le considera perfecto y bienaventurado, omnisciente y omnipotente. Es el Ser supremo, creador e increado (es causa de sí mismo), infinitamente bueno y justo, del que todo depende y que no depende de nada. Es el absoluto en acto y en persona.*

Esta definición nominal confiere un sentido menos vago a nuestra segunda pregunta, la de la existencia de Dios, que nos ocupará mucho más. A esta pregunta, repitámoslo, no responde ninguna ciencia, ni siquiera, rigurosamente, ningún saber (si se entiende por *saber*, como debe hacerse, el resultado comunicable y contro-

lable de una demostración o de una experiencia). ¿Existe Dios? No lo sabemos. Nunca lo sabremos, al menos en esta vida. Por eso, la pregunta se plantea en términos de creencia o incredulidad. Y, por lo que a mí respecta, no lo creo: soy ateo. ¿Por qué? Es lo que, en las páginas que siguen, me propongo explicar.

¿Ateísmo o agnosticismo?

No tengo pruebas. Nadie las tiene. Pero dispongo de una serie de razones o de argumentos, que me parecen más convincentes que los que se pueden aducir en sentido contrario. Digamos que soy un ateo no dogmático: no pretendo *saber* que Dios no existe; *creo* que no existe.

«En tal caso —como se me objeta a veces— usted no es ateo, sino agnóstico.» Esto requiere algunas palabras explicativas. El agnóstico y el ateo tienen efectivamente en común —por eso se confunden con frecuencia— el hecho de no creer en Dios. Pero el ateo va más lejos: cree que Dios no existe. El agnóstico, por su parte, no cree nada: ni que Dios exista ni que no exista. Es como un ateísmo negativo o por defecto. No niega la existencia de Dios (como hace el ateo): deja la cuestión en suspenso.

La etimología, aquí, puede resultar engañosa. *Agnostos*, en griego, es lo desconocido o lo incognoscible. Frecuentemente se concluye que el agnóstico sería quien, a propósito de la cuestión de Dios o del absoluto, reconocería su ignorancia. Pero ¿quién la niega? Si hubiera que aceptar semejante definición, todos seríamos agnósticos, salvo ceguera particular, y el agnosti-

cismo perdería en comprensión lo que ganaría en extensión: sería menos una postura particular que un rasgo general de la condición humana. No sería nada. Nadie *sabe*, en el sentido fuerte y verdadero de la palabra, si Dios existe o no. Pero el creyente afirma esta existencia (es a lo que se llama una «profesión de fe»), mientras que el ateo la niega; por su parte, el agnóstico ni la afirma ni la niega: rechaza pronunciarse o se reconoce incapaz de hacerlo.

La diferencia entre el agnóstico y el ateo no se basa, pues, en la presencia o no de un pretendido saber. ¡Afortunadamente para los ateos! Si encontráis a alguien que os diga: «Yo sé que Dios no existe», no se trata de un ateo, sino de un imbécil. Y lo mismo sucede, desde mi punto de vista, si encontráis a alguien que os diga: «Yo sé que Dios existe». Es un imbécil que confunde su fe con un saber.

«Entonces —me respondía un amigo— yo soy un imbécil: estoy convencido de que Dios no existe.» Esto equivale a confundir convicción y saber. ¿Qué diferencia existe entre los dos? Más o menos la que establece Kant en la *Crítica de la razón pura*. Distingue tres grados de creencia o de aserción: la *opinión*, que tiene conciencia de ser insuficiente, tanto subjetiva como objetivamente; la *fe*, que sólo es suficiente subjetiva, pero no objetivamente, y finalmente, el *saber*, que es suficiente tanto subjetiva como objetivamente. Con la salvedad del vocabulario (al referirme a los ateos, prefiero hablar de *convicción*, como en ocasiones hace Kant, mejor que de *fe*, palabra esta última que pertenece demasiado específicamente al vocabulario religioso), esta distinción me parece esclarecedora. El ateísmo de mi amigo es una convicción, mientras que el mío sería más

bien una opinión, del mismo modo que existen creyentes convencidos (tienen fe) y otros, menos seguros de sí mismos o de Dios, que se contentan con tener opiniones religiosas. Pero ¿quién, entre las personas inteligentes y lúcidas, pretendería, a propósito de la existencia de Dios, disponer de un *saber*, o dicho de otro modo, de una creencia subjetiva y *objetivamente* suficiente? Si tal fuera el caso, debería poder convencernos (es lo propio del saber: puede ser transmitido a todo individuo normalmente inteligente y cultivado), y el ateísmo habría desaparecido hace mucho tiempo. Lo menos que se puede decir es que no sucede así.

«Dentro de cincuenta años, ¿quedará todavía algún ateo?», me preguntaba un periodista. Por supuesto que sí. Sin embargo, el hecho de que alguien me plantee esa pregunta es un índice que pone al descubierto un cambio de clima: en mi juventud, más bien nos preguntábamos si todavía habría creyentes en el siglo XXI... El retorno de lo religioso, aun si se encuentra desigualmente repartido por el planeta, forma parte de los fenómenos relevantes de nuestra época. Evidentemente, esto no prueba nada, salvo que la cuestión, desde hace al menos tres milenios, sigue abierta. Y no hay razón para que esto cambie. Más allá de las modas o de los movimientos de opinión, todo parece presagiar que la religión y la irreligión están abocadas a cohabitar a largo plazo. ¿Por qué uno habría de tomárselo a mal? Esto sólo molesta a los sectarios o los fanáticos. Muchos de nuestros grandes intelectuales son ateos, incluso en Norteamérica, y otros muchos son creyentes, incluso en Europa. Lo que confirma que ningún saber —hoy no más que ayer— permite dirimir el contencioso. Y da la razón a los espíritus tolerantes y abiertos, más que a los agnósticos. La

verdad es que nadie *sabe* si Dios existe, y que muchos, tanto entre los creyentes como entre los ateos, están dispuestos a reconocer esta ignorancia insuperable, que es un atributo de la humanidad y constituye el encanto sutil, y a veces embriagador, de la metafísica. Si a uno no le gusta, que no prive del gusto a los demás.

Habrá quienes, entre los creyentes, me objetarán que ellos no son de ninguna manera ignorantes: Dios les reveló, de una vez por todas, la verdad. ¿Qué necesidad tienen de pruebas, argumentos y razones? La Revelación les basta. Y volcarse plenamente en el Libro, que se aprenden de memoria o comentan inacabablemente... ¿Qué podríamos objetarles, sino que una revelación sólo vale para quien cree en ella, y no podría por tanto —salvo incurriendo en un círculo vicioso— fundar en ella la fe que la valida? Y además, ¿de qué revelación se trata? ¿La Biblia? ¿Con o sin el Nuevo Testamento? ¿El Corán? ¿Los Vedas? ¿El Avesta? ¿Y por qué no las sandeces de los raelitas? Las religiones son innumerables. ¿Cómo elegir? ¿Cómo conciliarlas? Sus discípulos se oponen desde hace siglos, incluso cuando apelan a la misma revelación (los católicos contra los ortodoxos, luego contra los cátaros o los protestantes, los chiíes contra los suníes...). ¡Cuántos muertos en nombre de un mismo Libro! ¡Cuántas matanzas en nombre de un mismo Dios! Es una prueba suficiente de la ignorancia en la que están todos inmersos. La gente no se mata entre sí por las matemáticas, ni por ninguna ciencia, ni siquiera por una verdad de hecho, cuando está bien establecida. La gente sólo se mata entre sí por aquello que ignora o que es incapaz de probar. Las guerras de religión constituyen por eso un formidable argumento contra todo dogmatismo religioso. No sólo muestran sus peligros,

por la cantidad de odio y atrocidades que suscitan, sino también su debilidad: si cualquiera de estas religiones tuviera la menor prueba que exponer, no hubiera tenido necesidad de exterminar a los otros. «Hacer asar a un hombre vivo —decía Montaigne— es hacer pagar un precio muy alto por las propias conjeturas.» Pero nadie prendería fuego a las hogueras por una verdad que fuera capaz de demostrar. Por eso, piensen lo que piensen sus partidarios, toda Inquisición, toda Cruzada o toda *yihad* justifica la misma duda que combate. Es la confirmación, por vía de horror, de que nadie, tratándose de Dios, dispone de un saber verdadero. Y esto es lo que nos entrega, según predomine la pasión o la lucidez, a las guerras de religión o a la tolerancia.

Pero tampoco es una razón para no pronunciarse. La tolerancia no excluye la reflexión. La incertidumbre no impide la elección (al contrario: sólo hay elección, rigurosamente hablando, allí donde se da la incertidumbre). Filosofar es llevar el pensamiento más allá de lo que se sabe. Practicar la metafísica es pensar tan lejos como sea posible. Es el punto en el que se vuelve a encontrar la cuestión de Dios, y la posibilidad, para cada uno, de intentar darle una respuesta.

El agnóstico, decía, no sólo es el que reconoce no saber lo que es el absoluto (muchos creyentes y ateos lo reconocen igualmente), sino aquel que se mantiene en este reconocimiento de la propia ignorancia, que rechaza ir más lejos, que no quiere pronunciarse sobre lo que ignora, que defiende, en suma, una especie de neutralidad, de escepticismo o de indiferencia en materia de religión. Ésta era ya la posición de Protágoras, y desde luego es respetable: «Sobre los dioses, no puedo decir nada: ni que existan, ni que no existan, ni qué es lo que

son. Demasiadas cosas nos impiden saberlo: primero, la oscuridad de la cuestión; y luego, la brevedad de la vida humana». Digamos que el agnóstico marca la casilla «no opina» en el gran sondeo metafísico. ¡Éste no es mi caso! Reconozco fácilmente mi ignorancia, que es la de cualquier ser humano, pero, no más que los creyentes; no renuncio sin embargo a pronunciarme, a elegir, a «apostar», como diría Pascal, y es fácil darse cuenta de que mi apuesta no es la suya. Yo no soy neutro ni indiferente. ¿Escéptico? En parte. Digamos que admito carecer de pruebas. Ya lo he dicho: soy un ateo no dogmático. Pero esto no impide que tenga convicciones o creencias.

«Cuando uno cree estar en posesión de la verdad —decía Lequier—, tiene que saber que lo cree y no creer que lo sabe.» Ésta es mi posición, especialmente en materia de religión. Yo no *sé* si Dios existe, pero sé que *creo* que no existe. El ateísmo es una creencia negativa (*a-theos*, en griego, significa «sin Dios»), pero no deja de ser una creencia: por tanto, algo menos que un saber, pero algo más que la simple confesión de una ignorancia o que el rechazo prudente o confortable a pronunciarse. Éste es el motivo por el cual soy ateo, insisto, y no agnóstico. «Estamos embarcados», como seguiría diciendo Pascal: la cuestión de Dios nos viene planteada por nuestra finitud, por nuestra angustia, por nuestra historia, por nuestra civilización, por nuestra inteligencia, e incluso por nuestra ignorancia. No puedo pretender que no tenga interés para mí, ni fingir carecer, en lo que a la respuesta concierne, de ninguna opinión. Un ateo no dogmático no es menos ateo que otro. Simplemente, es más lúcido.

¿PELIGROSIDAD DE LA RELIGIÓN O DEL FANATISMO?

¿Por qué no creo en Dios? Por múltiples razones, no todas racionales. La sensibilidad también desempeña un papel en este campo (sí, existe una sensibilidad metafísica), y la biografía, y lo imaginario, y la cultura, quizá también la gracia, para quienes creen en ella, o el inconsciente. ¿Quién puede evaluar el peso de la familia, de los amigos, de la época? Como aquí se trata de un libro de filosofía, y no de una autobiografía, se me disculpará que me atenga sólo a argumentos racionales. Podrían ser muy numerosos: veinticinco siglos de filosofía apilaron, en ambos campos, un monto de argumentación casi inagotable. Al no ser mi propósito el mismo que el del historiador ni es mi intención escribir un tratado voluminoso, me ceñiré a seis argumentos principales, aquellos que considero más fuertes o que, personalmente, me convencen más.

Deliberadamente, dejo de lado todo lo que se puede reprochar a las religiones o a las Iglesias, desde luego siempre imperfectas, y a menudo detestables, incluso a veces criminales, pero cuyos errores no afectan al meollo de la cuestión. La Inquisición o el terrorismo islamista, por no tomar más que dos ejemplos, ilustran claramente la peligrosidad de las religiones, pero nada dicen acerca de la existencia de Dios. Por definición, toda religión es humana. Que todas tengan las manos ensangrentadas podría volvernos misántropos, pero no sería suficiente para justificar el ateísmo, que, por su parte, históricamente, tampoco estaría exento de reproches, especialmente en el siglo XX, ni de crímenes.

No es la fe la que incita a las matanzas. Es el fanatismo, ya sea religioso o político. Es la intolerancia. Es el

odio. Puede ser peligroso creer en Dios. Recordad la noche de san Bartolomé, las Cruzadas, las guerras de religión, el yihad, los atentados del 11 de septiembre de 2001... Puede ser peligroso no creer en él. Recordad a Stalin, Mao Tsé-Tung o Pol Pot... ¿Quién hará el balance entre una y otra parte, y qué podría significar? El horror es innumerable, con o sin Dios. Lamentablemente, esto nos enseña más sobre la humanidad que sobre la religión.

Y luego, también existen, tanto entre los creyentes como entre los incrédulos, héroes admirables, artistas o pensadores geniales, y seres humanos conmovedores. Condenar en bloque lo que creyeron sería traicionarlos. Tengo demasiada admiración por Pascal y Leibniz, Bach o Tolstoi —sin hablar de Gandhi, Etty Hillesum o Martin Luther King— como para poder despreciar la fe a que apelaban. Y demasiado afecto por varios creyentes, entre mis allegados, como para pretender herirlos de ninguna manera. El desacuerdo, entre amigos, puede ser sano, estimulante, alegre. La condescendencia o el desprecio, no.

Después de todo, tengo poca simpatía por los panfletos y las polémicas. La verdad es lo que importa, no la victoria. Y en este capítulo, es Dios lo que me interesa, y no sus confidentes o sus celadores. Volvamos pues a él, o más bien a mis razones para no creer.

Debilidad de las «pruebas»

Mis tres primeros argumentos serán sobre todo negativos: se trata menos de las razones para ser ateo que de las razones para no ser creyente.

El primero, y es necesario comenzar por aquí, es la debilidad de los argumentos que se suelen oponer, y es-

pecialmente de las pretendidas «pruebas» de la existencia de Dios. No quiero detenerme en ellas (hace mucho tiempo que los filósofos, incluso los creyentes, renunciaron a demostrar a Dios), pero tampoco puedo, a pesar de todo, pasarlas en silencio. Al menos, hay que mencionar, aunque sea brevemente, los tres principales, los que con mayor frecuencia fueron recordados por la tradición: la prueba ontológica, la prueba cosmológica y la prueba físico-teológica.

La prueba ontológica

La primera es la más desconcertante. Su paternidad se atribuye a san Anselmo, en el siglo XI, pero volveremos a encontrarla, aunque bajo formas diferentes, en Descartes, Spinoza, Leibniz o Hegel. ¿En qué consiste? ¡En mostrar que Dios existe por definición, que la esencia y la existencia, en él, son indisociables! ¿De qué modo? Por un puro ejercicio (¿o artificio?) lógico que no debe nada a la experiencia (por eso este argumento se denomina a veces «la prueba *a priori*»). El razonamiento es sorprendentemente simple. Empezáis por definir, de una manera bastante clásica, a Dios como el ser supremo (san Anselmo: «Un ser tal que no puede pensarse nada más grande»), el ser soberanamente perfecto (Descartes, Leibniz) o absolutamente infinito (Spinoza, Hegel). Es la definición tradicional, casi banal, pero cuyas consecuencias, según los partidarios de la prueba ontológica, se revelan decisivas. Si Dios no existiera, en efecto, no sería ni el más grande ni realmente infinito, y lo menos que se puede decir es que su perfección carecería de algo, lo que sería contradictorio

con su definición. Por lo tanto, Dios existe por definición o, lo que se considera que equivale a lo mismo, por esencia: pensar a Dios (concebirlo como supremo, perfecto, infinito...) significa pensarlo existente. ¿Los ateos? Piensan mal, o no saben lo que piensan. Concebir «un Dios sin existencia», explica Descartes, es contradecirse: equivale a concebir «un ser soberanamente perfecto sin una soberana perfección». De ahí se sigue que «la existencia es inseparable de Dios y, en consecuencia, que existe verdaderamente». El concepto de Dios, escribirá más tarde Hegel, «lleva en sí el ser»: Dios es el único ser que existe *por esencia*.

Prueba sorprendente, fascinante, irritante. No sé si habrá convencido nunca a nadie (Anselmo, arzobispo de Canterbury, ya era creyente mucho antes de inventarla). En todo caso, no convenció ni al hermano Gaunilon, contemporáneo de Anselmo y benedictino como él, ni a santo Tomás de Aquino: uno y otro le hicieron una crítica detenida. Tampoco convenció a Pascal, Gassendi, Hume o Kant, ¡por no hablar de Diderot, Nietzsche, Frege o Russell! ¡Curiosa prueba que sólo convence... a los ya convencidos! Por lo demás, ¿cómo podría una definición probar una existencia? Es como pretender enriquecerse por definir la riqueza... Tal era, más o menos, la objeción de Gaunilon. Y será la objeción de Kant, que resultará decisiva. El ser no es ni una perfección suplementaria, a pesar de Descartes, ni un predicado real: no añade nada al concepto ni puede deducirse de él. Por eso, siempre es ilegítimo pasar del concepto a la existencia: no hay más en 1.000 euros reales, viene a decir Kant, que en 1.000 euros posibles (el concepto, en ambos casos, es el mismo); sin embargo, yo soy más rico con 1.000 euros reales «que con su sim-

ple concepto o posibilidad». Lo mismo sucede con relación a Dios: su concepto sigue siendo el mismo, exista o no exista Dios, y no podría probar su existencia. En suma, esta «prueba» no es una prueba. Y como todas las demás, según demuestra Kant, se remiten a ella (siempre suponen que se pueda pasar del concepto a la existencia), no existe una prueba de la existencia de Dios: se puede postular, pero no demostrar; es objeto de fe, pero no de saber. Esto equivale a dar la razón a Pascal, contra Descartes, o a Hume, contra san Anselmo. La prueba *a priori* ya no se recuperará. Por más que lo intente Hegel, el argumento ontológico, a partir de entonces, dejó de ser nuestro horizonte para perderse a nuestras espaldas. Si sigue brillando, hasta el punto de que en ocasiones no deja de deslumbrar, es mucho más como un monumento del espíritu humano que como una prueba de la existencia de Dios. Por lo demás, por mucho que el argumento probara, como pretendía Hegel, la existencia de un ser absolutamente infinito, ¿qué nos probaría que tal ser fuera un Dios? Podría ser igualmente la Naturaleza, como pretendía Spinoza, o dicho de otro modo, un ser infinito, desde luego, pero inmanente e impersonal, sin voluntad, sin finalidad, sin providencia, sin amor... Dudo que esto pudiera satisfacer a nuestros creyentes.

La prueba cosmológica

Haría la misma objeción a la *prueba cosmológica*, o prueba *a contingentia mundi* (por la contingencia del mundo). Pero, primero, la presentaré brevemente tal como se encuentra, por ejemplo, en Leibniz, que nos

ofrece sin duda su exposición más densa y más fuerte. Ya no es *a priori*, sino *a posteriori*. Se parte de un hecho de experiencia, que es la existencia del mundo. Este hecho, como todos los hechos, debe poderse explicar (en virtud de lo que Leibniz llama «el principio de razón suficiente»: nada existe o es verdadero sin causa o sin razón). Ahora bien, el mundo es incapaz de dar razón de sí mismo: no es necesario, sino contingente (habría podido no existir). Se necesita entonces que tenga una causa o una «razón suficiente» distinta de sí mismo. Pero ¿cuál? Si esta causa fuera también algo contingente, sería necesario a su vez explicarla por otra, que debería a su vez ser explicada por una tercera, y así hasta el infinito, lo cual privaría a la serie entera de las cosas contingentes —y por tanto a la existencia del mundo— de explicación. Para satisfacer el principio de razón suficiente, es preciso detenerse en algún punto, como decía Aristóteles. Esta exigencia apenas permite elección: sólo se puede eludir una regresión al infinito mediante la suposición, como razón suficiente del mundo, de un ser que ya no tenga necesidad de una razón distinta que sí mismo, o dicho de otro modo, de un ser absolutamente necesario (que no puede no existir) que lleva consigo, como dice Leibniz, «la razón de su propia existencia». En suma, sólo se puede explicar el conjunto de las cosas contingentes (el mundo) mediante un ser absolutamente necesario que sea exterior a este conjunto: se trata de «esta última razón de las cosas» a lo que llamamos Dios.

De las tres «pruebas» clásicas de la existencia de Dios, es la única que me parece fuerte, la única que, en ocasiones, me hace dudar o vacilar. ¿Por qué? Porque la contingencia es un abismo en el que se pierde la razón.

Sin embargo, un vértigo no constituye una prueba. ¿Por qué la razón —nuestra razón— no habría de perderse en el universo, si resulta demasiado grande para ella, demasiado profundo, demasiado complejo, demasiado oscuro o demasiado luminoso? ¿Cómo podemos probar, además, que nuestra razón no desvaría? Únicamente un Dios podría garantizarlo, y esto es lo que impide que nuestra razón pruebe su existencia (se daría un círculo vicioso, como en Descartes: la razón prueba la existencia de Dios, que aporta la garantía de veracidad de nuestra razón). «Para mayor gloria del pirronismo», como diría Pascal. Que nuestra razón, ante el abismo de la contingencia, pierda pie o se vea arrastrada por el vértigo explica que busquemos un fondo para este abismo, pero sería incapaz de probar que lo tuviera.

Digámoslo de otra manera. El nervio de la prueba cosmológica es el principio de razón suficiente, que pretende que todo lo que sucede tenga una razón de ser, que le sirva de explicación. ¿Por qué existe el mundo? Porque existe Dios. Tal es el orden de las causas. Pero ¿qué demostración tenemos de que exista un orden y de que la razón tenga razón? ¿Por qué no podría existir lo absolutamente inexplicable? ¿Por qué no habría de tener la contingencia la última palabra, o el último silencio? ¿Sería absurdo? ¿Y qué? ¿Por qué la verdad no habría de serlo? Por otra parte, sería menos absurda que misteriosa, y la verdad, para cualquier mente finita, lo es indiscutiblemente. ¿Cómo podríamos entenderlo y explicarlo todo, ya que este *todo* nos precede, nos contiene, nos constituye, nos atraviesa y, en definitiva, nos supera por todas partes? Basta con ser lúcido para comprender que el ser sea misterioso. ¿Cómo podríamos explicar su existencia, puesto que cualquier explicación la supone?

Por lo demás, por mucho que le diéramos la razón a Leibniz y su principio de razón suficiente, esto sólo probaría la existencia de un ser necesario. Pero ¿qué nos prueba que ese ser sea Dios, quiero decir, un Espíritu, un Sujeto, una Persona (o tres)? Podría tratarse igualmente del *apeiron* (el infinito, lo indeterminado) de Anaximandro, el fuego siempre cambiante de Heráclito (el devenir), el ser impersonal de Parménides, el Tao —también impersonal— de Lao-Tsé... Podría ser la Sustancia de Spinoza, que es absolutamente necesaria, causa de sí misma y de todo, eterna e infinita, pero inmanente (sus efectos están en ella) y desprovista —lo recordaba a propósito de la prueba ontológica— de cualquier rasgo antropormórfico: carece de conciencia, de voluntad y de amor. Spinoza la llama «Dios», desde luego, pero no se trata de un *Buen* Dios: no es más que la Naturaleza (es el denominado panteísmo spinozista: «*Deus sive Natura*» [«Dios, o sea, la Naturaleza»]), que no es un sujeto y no persigue ninguna finalidad. ¿Para qué rezarle si no nos escucha? ¿Cómo obedecerle si no nos exige nada? ¿Por qué confiar en ella si no se ocupa de nosotros? ¿Y qué queda entonces de la fe? Leibniz no se equivocaba. Este panteísmo está más próximo al ateísmo que a la religión.

Es indiscutible que el ser existe. Y me siento también inclinado a pensar que tal ser sea necesario. Es mi lado spinozista. El mundo, *¿habría podido* no ser? Desde luego, pero únicamente en la imaginación y en tanto que no fuera (es lo que indica este irreal del pasado: *habría podido*), y no en sí mismo y en tanto que es. En el presente, lo real sólo conoce el indicativo. O más bien, el presente de indicativo es el único tiempo de la realidad, que aboca a la necesidad. ¿Por qué estaría todo escrrito de antema-

no? De ningún modo. Porque todo es, y no podría (en el presente) ser otra cosa. El principio de identidad le es suficiente: lo que es no puede no ser, puesto que es. Tal es el verdadero principio de razón, y tal vez el único. ¿Qué pasa con lo posible? O es real o no es. La contingencia no es más que la sombra que proyecta la nada o lo imaginario —lo que no fue, lo que habría podido ser— sobre la inmensa diafanidad del devenir o del ser (lo que fue, lo que es y lo que será). Digamos, aunque no pueda entretenerme en ello, que la contingencia sólo es pensable *sub specie temporis* (desde el punto de vista del tiempo), y la necesidad, sólo *sub specie aeternitatis* (desde el punto de vista de la eternidad), y que ambas, en el presente, son una sola y misma cosa. Lo mismo sucede, en mi opinión, con el misterio y la evidencia.

El misterio del ser

«Yo no soy ateo, me explicaba un amigo: creo que existe algo, una energía...» ¡Pues claro! Yo también creo que existe algo, una energía (por lo demás, es lo que nos enseñan nuestros físicos: el ser es energía). Pero ¡creer en Dios no es creer en una energía, sino creer en una voluntad o en un amor! No es creer en algo, sino ¡creer en Alguien! Y es precisamente en esta voluntad, en este amor y en este Alguien —el Dios de Abraham y de Jacob, el de Cristo o de Mahoma— en los que, por mi parte, no creo.

Nadie pone en duda que haya algo. Y que este ser sea una fuerza (la *energeia* de los griegos, el *conatus* de Spinoza, la energía de nuestros físicos): basta observar la naturaleza para darse cuenta. La cuestión radica en

saber *por qué* hay algo. ¿Por qué existe la naturaleza? ¿Por qué la energía? ¿Por qué el ser? ¿Por qué el devenir? Es la gran pregunta de Leibniz: «¿Por qué hay algo y no más bien nada?». La pregunta va más allá de Dios porque lo incluye. ¿Por qué hay Dios y no más bien nada? Por eso la pregunta por el ser es primera y retorna siempre. Ahora bien, nadie puede responder a esta pregunta. Afirmar que el ser es eterno no es lo mismo que explicarlo: que siempre haya habido ser nos dispensa de buscar su comienzo o su origen, pero no de preguntarnos por su razón. Pensar el ser como necesario no es tampoco explicarlo, sino comprobar que sólo se explica por sí mismo (es «causa de sí», como suelen decir los filósofos), lo que lo vuelve, para nosotros y definitivamente, inexplicable.

Los filósofos no son más ajenos al misterio que los físicos o los teólogos. ¿Por qué el Big-Bang y no más bien nada? ¿Por qué Dios y no más bien nada? ¿Por qué todo y no más bien nada?... La pregunta «¿Por qué hay algo y no más bien nada?» se plantea tanto más necesariamente cuanto que no tiene posible respuesta. Es lo que la vuelve fascinante, instructiva y estimulante: nos remite a lo que llamo «el misterio del ser», indisociable de su evidencia. Nos despierta de nuestro sueño positivista. Sacude nuestros hábitos, nuestras familiaridades y nuestras pretendidas evidencias. Nos arranca, al menos durante un tiempo, de la aparente banalidad de todo, de la aparente normalidad de todo. Nos devuelve al primer asombro: ¡hay algo y no nada! Y nunca nadie podrá decir por qué, puesto que sólo un ser podría explicar la existencia del ser, o sea, sólo podría explicarlo a condición de presuponer primero lo que pretende explicar. Por tanto, lo que hay que entender

es que la existencia del ser es fundamentalmente misteriosa y que este misterio es irreductible. ¿Porque es impenetrable? Al contrario: porque nosotros estamos dentro. ¿Porque es demasiado oscuro? Al contrario: porque es la luz misma.

La prueba físico-teológica

La prueba ontológica no prueba nada. La prueba cosmológica sólo prueba, en el mejor de los casos, la existencia de un ser necesario, pero no la de un Dios espiritual o personal. Quizá sea esto lo que justifica el éxito, desde hace al menos veinticinco siglos, de una tercera «prueba» que tradicionalmente se llama *la prueba físico-teológica*. Es la más popular. Es la más simple. Es la más evidente y la más discutible. Ya se encontraba en Platón, en los estoicos y en Cicerón. Y la volvemos a encontrar en Malebranche, Fénelon, Leibniz, Voltaire, Rousseau... Se trata de una prueba *a posteriori*, fundada en las ideas de orden y finalidad (por eso tiendo a llamarla «la prueba físico-*teleológica*», del griego *telos*, la finalidad, la meta). La argumentación es simple, casi ingenua. Se parte de la observación del mundo; se comprueba que posee un orden, de una complejidad inaccesible, y de ello se concluye la existencia de una inteligencia ordenadora. Es lo que actualmente se llama la teoría del «diseño inteligente». El mundo tendría un orden excesivo y sería demasiado complejo, hermoso y armonioso como para que pudiese ser producto del azar; tal acierto supondría, en su origen, una inteligencia creadora y ordenadora, que sólo podría ser Dios.

El argumento —es lo menos que se puede decir— no es nuevo. Ya era el de Cicerón en su *De natura deorum*. También era el de Voltaire, al mismo tiempo librepensador y deísta: «Cualquier obra que nos muestre sus medios y una finalidad pone de manifiesto a un obrero; por tanto, este universo, compuesto por resortes y engranajes provistos cada uno de su finalidad, pone al descubierto a un obrero muy poderoso e inteligente». El propio Voltaire lo resumía en dos célebres versos:

Me turba el universo, y no alcanzo a pensar
que este reloj exista y no haya ningún relojero.

El argumento del reloj, que es tradicional, debe ser tomado en serio. Desde luego, no es más que una analogía, pero es sugerente. Imaginemos que uno de nuestros astronautas, en un planeta aparentemente deshabitado, descubriera un reloj. Nadie podría imaginar que un mecanismo tan complejo fuera el resultado del azar: todos tendríamos la seguridad, ciertamente, de que este reloj habría sido fabricado por un ser dotado de inteligencia y de voluntad. Ahora bien, el universo, o una cualquiera de sus partes (la más breve flor, el más humilde insecto, el más insignificante de nuestros órganos...), posee una complejidad mucho mayor que la de este reloj: hay que suponerle, en consecuencia, como en el caso del reloj y *a fortiori*, un autor inteligente y voluntario que sólo puede ser —ya que se trata de explicar el universo entero— Dios.

Sin embargo, por sugestiva que sea, la analogía no está exenta de puntos flacos. En primer lugar, se trata sólo de una analogía (el universo, evidentemente, no está

formado por resortes y engranajes). Luego, presta poca atención —volveré sobre ello— a los desórdenes, los horrores y las disfunciones, que son innumerables. Un tumor canceroso es también una especie de minutero (como en una bomba de relojería); un terremoto, si queremos continuar con la metáfora relojera, equivale a un timbre o un vibrador planetarios. ¿De qué modo prueba esto que tumores o cataclismos respondan a un designio inteligente o benevolente? Finalmente, y sobre todo, la analogía de Voltaire o Rousseau se ha vuelto obsoleta: porque adopta un modelo mecánico (al modo de la física del siglo XVIII), mientras que la naturaleza, tal como la describen nuestros científicos, concierne más bien a la dinámica (el ser es energía), al indeterminismo (la Naturaleza juega a los dados: precisamente por eso no es Dios) y a la entropía general (¿qué pensaríamos de un reloj que tendiera hacia un máximo desorden?). La vida, ¿crea orden, complejidad y sentido? Desde luego. Pero esta neguentropía de lo viviente, además de ser local y provisional (no sobrevivirá, en la Tierra, con la extinción del Sol), se explica, desde Darwin, cada vez mejor: la evolución de las especies y la selección natural sustituyen ventajosamente —mediante una hipótesis más simple— al plan providencial de un misterioso Creador. Es comprensible que los partidarios del «diseño inteligente» ataquen con tanta frecuencia al darwinismo, hasta pretender a veces —¡en nombre de la Biblia!— prohibir su enseñanza o ponerlo al mismo nivel que el Génesis. Si el azar (de las mutaciones) crea orden (mediante la selección natural), ya no se necesita de un Dios para explicar la aparición del hombre. La naturaleza es suficiente. Esto no prueba que Dios no exista, pero le resta un argumento a los creyentes.

Desconfiemos de las analogías. La vida es más compleja que un reloj, pero también más fecunda (¿alguien ha visto que un reloj tenga hijos?), más evolutiva, más selectiva y más creadora. ¡Esto lo cambia todo! Si encontráramos un reloj en un planeta hasta entonces inexplorado, nadie pondría en duda que es el resultado de una acción voluntaria e inteligente. Pero si encontrásemos allí una bacteria, una flor o un animal, ningún científico, ni siquiera creyente, pondría en duda que este ser vivo, por complejo que fuera, sería únicamente un producto de las leyes de la naturaleza. Se me objetará que esto no explica las leyes mismas. Estoy de acuerdo. Por eso, la existencia de Dios sigue siendo pensable en la misma medida —aunque no más— que su inexistencia. Lo cual quiere decir que la prueba físico-teológica se ha visto muy perjudicada por el progreso de las ciencias: cada vez se explica mejor lo que hay de orden y aparente finalidad en el universo (el movimiento de los planetas, la teleonomía de los seres vivos), y cada vez se pone más de manifiesto lo que hay de desorden y de azar. El día en que el Sol se extinga, dentro de cinco mil millones de años, la prueba físico-teológica habrá perdido, con toda verosimilitud, a la mayoría de sus partidarios. A menos que ya se encuentren en el paraíso. Esta alternativa, que sigue abierta, dice elocuentemente que esta «prueba» no demuestra nada.

La ausencia de prueba: una razón para no creer

Se alegaron otras «pruebas», sin duda, pero casi todas coinciden con alguna de las tres que acabamos de mencionar. Tal es el caso, por tomar un ejemplo eminente, de las cinco «vías» de Tomás de Aquino, que as-

piraban a demostrar la existencia de Dios a partir del conocimiento sensible de sus efectos. Las tres primeras (por el movimiento, que desemboca, como en Aristóteles, en un Primer Motor inmóvil; por la causa eficiente, que desemboca, como en Avicena, en una Causa primera, y por lo posible, que desemboca en un Ser absolutamente necesario) se asemejan a la prueba cosmológica; la cuarta (por los grados del ser, que desemboca en un Ser supremo) no deja de tener relación, aunque sea *a posteriori*, con el argumento de san Anselmo; y, finalmente, la quinta vía (por la causa final, que desemboca en una Inteligencia ordenadora) es sólo un enunciado más del argumento físico-teológico.

Por lo que respecta a Descartes, sabemos que no se contentaba con la prueba ontológica. Desde la tercera meditación metafísica (el argumento ontológico sólo se expone en la quinta), también propuso sus «pruebas por los efectos», que no deben sin embargo confundirse con la prueba cosmológica ni con las «vías» de Tomás de Aquino: en ellas, la existencia de Dios se infiere no por la existencia del mundo (que Descartes, en este momento de la argumentación, sigue considerando dudosa), sino únicamente por lo que autoriza el *Cogito*, a saber, por la existencia en él de la idea de Dios en tanto que sustancia infinita (primera prueba por los efectos), o bien por la propia existencia del *Cogito*, en tanto que posee esta idea (segunda prueba por los efectos). Ambas pruebas, según confesión del propio Descartes, son esencialmente idénticas. Yo encuentro en mí la idea de Dios, como Ser infinito y perfecto; esta idea, como todo, tiene que tener una causa; y como «debe haber tanta realidad en la causa como en su efecto», esta causa tiene que ser también infinita y perfecta: sólo puede ser Dios.

El argumento me convence mucho menos que el argumento ontológico. ¿Por qué? Primero, de nuevo, porque nada prueba —a menos que se presuponga en la idea de perfección, cosa que no es evidente— que esta causa infinita sea un Sujeto o un Espíritu (ya que igualmente podría ser la Naturaleza); luego, porque no es de ninguna manera evidente que tenga que haber al menos tanta realidad en la causa como en el efecto (los átomos no piensan, aunque eso no impide que sean, en nuestro cerebro, la causa del pensamiento); y finalmente, sobre todo, porque la idea de infinito, en el hombre, es una idea finita, del mismo modo que la idea de perfección es una idea imperfecta. Yo vería en esto casi una característica humana. ¿Qué es un ser humano? Es un ser finito (a diferencia de Dios), que posee una idea del infinito (a diferencia de los animales): un ser imperfecto que tiene una idea de la perfección. Pero estas ideas, como exige la humanidad, son también finitas e imperfectas. Si no, ¿cómo podríamos pensar? El hombre es un ser finito abierto al infinito, un ser imperfecto que sueña con la perfección. A esto es a lo que llamamos «espíritu», y esta grandeza es tanto mayor en la medida en que no ignora su propia finitud. Es lo que vuelve inoperante la «prueba» de Descartes. Puesto que la idea en nosotros del infinito es finita, nada impide que el cerebro baste para explicarla (que el cerebro sea el espíritu en potencia, del mismo modo que el espíritu es el cerebro en acto). La finitud del hombre es la grandeza del hombre, y la finitud del cuerpo, la grandeza del espíritu.

¿Qué conclusión podemos sacar de todo esto? Que no hay prueba de la existencia de Dios y que no puede haberla. ¡Tanto peor para los dogmáticos! La metafísica no es una ciencia. La teología, mucho menos. Y ninguna

ciencia puede reemplazarlas. Porque ninguna ciencia alcanza el absoluto, o, en cualquier caso, ninguna lo alcanza absolutamente. Dios no es un teorema. De lo que se trata no es de probarlo ni de demostrarlo, sino de creer en él o no.

Se me objetará que tampoco hay prueba de que Dios no exista. No me cuesta admitirlo. Sin embargo, el asunto es menos embarazoso para el ateísmo que para la religión. No sólo porque la carga de la prueba, como se dice, incumba a quien afirma, sino además porque sólo se puede probar, en el mejor de los casos, lo que es, y no, a escala del infinito, lo que no es. Una nada, por definición, no tiene efectos. ¿Cómo podría haber pruebas de ella? Desde luego, puedo probar, con un poco de suerte, que no cometí determinado acto del que se me acusa: para ello, basta que ponga de manifiesto su imposibilidad, por ejemplo probando que me encontraba, en el momento en que se realizó la fechoría, a 1.000 kilómetros de allí. Es lo que se llama «tener una coartada». Con un testigo exterior es suficiente. Pero no hay coartada posible para la nada ni testigo exterior para el todo. ¿Cómo podría probarse una *inexistencia*? Intentad, por ejemplo, probar que Papá Noel no existe, ni los vampiros, ni las hadas, ni los fantasmas... No lo conseguiréis. Pero esto no es una razón para creer en ellos. En cambio, el hecho de que nunca se haya podido probar su existencia es una fuerte razón para negarse a prestarles fe. Sucede lo mismo, guardando las proporciones (reconozco que la apuesta es mayor y la improbabilidad menor), con la existencia de Dios: la ausencia de prueba, por lo que a ella concierne, es un argumento contra cualquier religión teísta. Si esto no es todavía una razón para ser ateo, es como mínimo una para no ser creyente.

Debilidad de las experiencias

Las pruebas son débiles porque no son tales. Pero también, y sobre todo, son débiles las experiencias. Es mi segundo argumento, siempre negativo. Y me interesa más que el precedente. Al tratarse de una cuestión de hecho, la experiencia es más decisiva que los razonamientos.

Una de mis principales razones para no creer en Dios es que carezco de cualquier experiencia de él. Éste es el argumento más simple, y uno de los más fuertes. Nadie apartará de mi cabeza que, si Dios existiera, debería hacerse ver o sentir más. Bastaría con abrir los ojos o el alma. Es lo que intento hacer. Y cuanto más lo hago, más veo el mundo y más amo a los seres humanos.

La mayoría de nuestros teólogos, y algunos de nuestros filósofos, se esfuerzan para convencernos de que Dios existe. Es una amabilidad por su parte. Pero, después de todo, ¡sería mucho más simple y eficaz que Dios se dignara a mostrarse por sí mismo! Es la primera objeción que se me ocurre cuando un creyente intenta convertirme. «¿Por qué te esfuerzas tanto? —tengo ganas de preguntarle—. Si Dios quisiera que creyera, ¡lo haría inmediatamente! Y si no lo desea, ¿para qué te obstinas?»

No ignoro que los creyentes, al menos después de Isaías, invocan a «un Dios que se oculta», *Deus absconditus*... Hay quien ve en ello una cualidad suplementaria, una especie de discreción divina, una cortesía sobrenatural, ¡tanto más admirable cuanto que nos protege del más bello, el más asombroso y el más deslumbrante de los espectáculos! Si fuera creyente, vería en ello menos cortesía que puerilidad, menos discreción que disimu-

lación. Ya no tengo edad para jugar al escondite, ni a «*¿Estás ahí, Dios?*». Me interesan más el mundo y la vida.

Pasemos por alto la metáfora antropomórfica, tal como se inscribe en la propia noción de un «Dios oculto», que pertenece a la tradición más fidedigna —se encuentra en la cábala, en san Agustín, en Lutero y en Pascal— y que simplemente intento entender. Los seres humanos sólo se ocultan, salvo para jugar, cuando sienten miedo o vergüenza. Pero ¿qué motivo tendría Dios para ocultarse? La omnipotencia le dispensa del miedo, y la perfección, de la vergüenza. ¿Y bien? ¿Por qué se oculta tanto? ¿Para sorprendernos? ¿Para divertirse? Si así lo hiciera, jugaría con nuestro desamparo. «*Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?...*» Éste es nuestro hermano en el dolor. Pero ¿qué decir de quien se oculta mientras se crucifica a su hijo? ¿A qué Dios podría divertir eso?

Prescindamos de la metáfora. Vayamos al fondo. Dios, aunque omnipresente («ubicuo»), es invisible. Por eso —porque se considera omnipotente—, se niega a mostrarse. ¿Por qué?

La respuesta más frecuente, entre los creyentes, es que Dios se oculta para respetar nuestra libertad, es decir, para hacerla posible. Si se manifestara en toda su gloria, tal como se nos explica, se nos privaría de la elección de creer o no en él. Se impondría la fe, o más bien ya no se trataría de fe, sino de una evidencia. ¿Qué quedaría de nuestra libertad? Nada, explica Kant en la *Crítica de la razón práctica*, y la moral ya no tendría sentido. En efecto, si Dios estuviera «sin cesar ante nuestros ojos», o incluso si pudiéramos probar su existencia, lo que viene a ser lo mismo, tal certeza nos abocaría

a la heteronomía, como dice Kant, o, para decirlo de otro modo, a la sumisión interesada. Ya no se trataría de moral, sino de prudencia. Por supuesto, evitaríamos transgredir los mandamientos y la ley moral sería fácticamente respetada, pero sólo por interés: «La mayoría de las acciones conformes a la ley se llevarían a cabo por temor, tan sólo unas pocas por esperanza, y ninguna por deber», de manera que, concluye Kant, «las acciones ya no tendrían valor moral». Seríamos como «las marionetas» del egoísmo, cuyos hilos serían la esperanza (de una recompensa) y el temor (de un castigo). «Todo gesticularía bien», pero se habría acabado nuestra libertad. Inversamente, gracias a que Dios se oculta o sigue siendo problemático, somos libres de creer o no en él, y por tanto también libres, según Kant, de cumplir o no con nuestro deber.

Por tres razones principales, la respuesta me parece débil.

La primera es que si Dios se ocultara para dejarnos libres, si la ignorancia, por decirlo de otra manera, fuera la condición de nuestra libertad, seríamos más libres que el mismo Dios, ¡porque él, pobre, no puede elegir entre creer o no en su propia existencia! También seríamos más libres que este o aquel de sus profetas o propagandistas, a quienes, según la tradición, se les habría manifestado directamente. Y, en fin, seríamos más libres en la Tierra que los bienaventurados en su Paraíso, pues ellos ven a Dios «cara a cara», como proclama la Primera Epístola a los Corintios, o poseen lo que nuestros teólogos llaman primorosamente la «visión beatífica»... Ahora bien, la idea de que nosotros, los humanos ordinarios, seamos más libres que Dios, o incluso más libres que Abraham, san Pablo o Mahoma, o senci-

llamente más libres que los bienaventurados, me parece tan difícil de aceptar, desde un punto de vista teológico, como difícil de pensar, desde un punto de vista filosófico...

La segunda razón que me lleva a rechazar esta explicación es que hay menos libertad en la ignorancia que en el conocimiento. Tal es el espíritu de la Ilustración, siempre viva, siempre necesaria, contra todo oscurantismo. Pretender que Dios se oculte para preservar nuestra libertad sería suponer que la ignorancia es un factor de libertad. ¿Qué maestro podría estar de acuerdo? ¿Qué padre digno de este nombre? Si queremos que cualquier niño pueda tener acceso a la escuela es porque pensamos, al contrario, que siempre existe más libertad en el conocimiento que en la ignorancia. Y tenemos razón. Es el espíritu del laicismo. También, al menos en parte, es el espíritu de los Evangelios («La verdad os hará libres», escribía san Juan). Es el espíritu a secas. Pero entonces la ignorancia en que nos mantiene Dios en lo que respecta a su propia existencia no podría justificarse por su preocupación de permitir nuestra libertad. El conocimiento es lo que nos libera, y no la ignorancia.

En cuanto al argumento de Kant (si Dios se nos mostrara, todas nuestras acciones se explicarían tan sólo por la esperanza y el temor, y ninguna sería realizada por deber), pone sobre todo de manifiesto que las ideas de recompensa y de castigo, de esperanza y de temor, son fundamentalmente extrañas a la moral, y si se las absolutiza, no pueden hacer otra cosa que pervertirla. Queda entonces el acto. Actuar moralmente consiste en obrar de forma desinteresada, como muestra Kant, lo que implica que se cumple con el propio deber

«sin esperar nada por ello». Estoy de acuerdo. Pero esto constituye mucho más un argumento contra el infierno y el paraíso que una justificación de la ignorancia humana o de la disimulación divina.

Finalmente, la tercera razón que me lleva a rechazar esta respuesta es que me parece incompatible con la idea —tan hermosa y tan fuertemente anclada en nuestra tradición— de un Dios Padre. Tengo tres hijos. Su libertad, cuando eran pequeños, consistía en obedecerme, o no, respetarme, o no, y eventualmente amarme, o no. ¡Aún era necesario que supieran de mi existencia! ¡Aún era necesario que me ocupara suficientemente de ellos para que pudiesen llegar a ser efectivamente libres! ¿Qué pensaríais de un padre que se ocultara a sus hijos? «No hice nada para manifestarles mi existencia —os explicaría—, nunca me vieron ni conocieron: les dejé creer que eran huérfanos o hijos de padre desconocido para que siguieran siendo libres de creer o no en mí...» Pensarías que este padre es un enfermo, un loco o un monstruo. Evidentemente, tendríais razón. ¿Y qué tipo de Padre habría que ser para ocultarse incluso en Auschwitz, en el Goulag o en Ruanda, cuando sus hijos eran deportados, humillados, depauperados, torturados y asesinados? La idea de un Dios que se oculta es inconciliable con la idea de un Dios Padre. Y hace que la misma idea de Dios sea contradictoria: semejante Dios no podría ser Dios.

«¿Debilidad de las experiencias? ¡Hable de la suya! —me replicarían algunos— ¡Yo no dejo de sentir la existencia de Dios, su presencia, su atención, su amor!»

¿Qué podría objetarles salvo que nunca experimenté nada semejante? Y no es a falta de haberlo intentado

ni de haber creído en él. Pero la fe, para mí, nunca reemplazó la presencia. ¡Oh, cuánto vacío de Dios en las iglesias llenas! ¡Oh, cuánto silencio el suyo bajo nuestros murmullos! Cuando era adolescente, me sinceré ante el capellán de mi liceo: «Por mucho que yo le rece, le dije, Dios no me habla...». El sacerdote, hombre cordial y espiritual, me respondió con ingenio: «Si Dios no habla, es porque Él escucha». Esto me hizo pensar durante mucho tiempo. Sin embargo, a la larga, este silencio llegó a cansarme, y luego me pareció sospechoso. ¿Cómo saber si ese silencio era el de la escucha o el de la inexistencia? Esto me recuerda un chiste que cuenta Woody Allen: «¡Me siento abatido! Acabo de saber que mi psicoanalista murió hace dos años: ¡no me había dado cuenta!». Todavía queda la posibilidad de cambiar de psicoanalista. Pero ¿cómo cambiar de Dios si no hay más que uno o si todos se callan?

A cada cual sus experiencias. Una de las pocas cosas de la que estoy seguro en este terreno es de que Dios nunca me dijo nada. Pero, en realidad, se trata menos de una objeción que de una verificación. Otra gente, que no es menos sincera que yo, parece de hecho experimentar una presencia, un amor, una comunicación, un intercambio... ¡Tanto mejor para ellos si eso les ayuda! La humanidad es demasiado débil y la vida demasiado difícil para que uno se pueda permitir el lujo de escupir sobre la fe de cualquiera. Abomino de todos los fanatismos, incluidos los ateos.

Una experiencia que no todos comparten, que no es ni controlable ni repetible por otros, no deja por ello de ser menos frágil. ¿Cómo determinar su valor? Hay quienes han visto fantasmas o se comunican con los espíritus haciendo girar la *ouija*... ¿Tengo que creer en

ello? No pongo en duda que la mayoría tenga buena fe; pero ¿qué prueba esto? La hipocresía es la excepción; lamentablemente, la credulidad no lo es. La autosugestión, en estos campos, es menos improbable que una intervención sobrenatural.

Por tanto, las experiencias están aquejadas de debilidad. Esto, desde luego, no prueba nada, pero es una fuerte razón para no creerlas. Si Dios no se muestra —en cualquier caso no se me muestra a mí ni a todo el mundo—, podría ser que quisiera ocultarse. Pero quizá también, y la hipótesis me parece más simple, es posible que no exista.

Una explicación incomprensible

Mi tercer argumento sigue siendo negativo, sin que se confunda con los dos primeros. Atañe menos a las pruebas que a las explicaciones, menos a la experiencia que a la racionalidad, menos a la existencia que al concepto.

La creencia en Dios, desde un punto de vista teórico, equivale siempre a querer explicar algo que no se entiende —el mundo, la vida, la conciencia— mediante algo que se entiende aún menos: Dios. ¿Cómo es posible conformarse, intelectualmente, con tal procedimiento?

No despreciemos este argumento. No se trata de confiar en que el conocimiento científico, por muy espectaculares que hayan sido sus triunfos, sobre todo de los últimos tres siglos, nos aporte no sé qué pruebas contra la existencia de Dios. Si cualquier progreso científico parece hacer retroceder tanto a la religión, al me-

nos puntualmente (no tenemos ya necesidad de explicar por medio de Dios lo que se explica sólo por las leyes de la naturaleza), esto sucede sin que pueda refutarla globalmente ni, mucho menos, ocupar su lugar (porque ¿qué es lo que explica las leyes de la naturaleza?). A nadie se le ocurriría, actualmente no más que en el pasado, explicar las mareas o los eclipses por la voluntad divina. Pero tampoco nadie, actualmente no más que en el pasado, está capacitado para explicar la naturaleza misma. Motivo por el cual el cientificismo, que no sería otra cosa que una religión de la ciencia, es tan dudoso como todas las demás. Y resulta además menos poético y más estúpido. Deja de lado la pregunta que pretende responder.

Mi argumento es diferente. No se trata de reemplazar la religión por la ciencia, sino de poner de manifiesto lo que las explicaciones (de orden sobrenatural, y no científico) que las religiones pretenden aportar —por ejemplo, para la existencia del mundo, de la vida o de la conciencia— tienen en común... Es decir, ¡que sólo alcanzan a explicar algo mediante el recurso a lo inexplicable! Es muy cómodo y perfectamente inútil. Está claro que, sobre el mundo, la conciencia y la vida, yo no lo entiendo todo. Existe lo desconocido, y esto es lo que permite que la ciencia progrese. Siempre existirá lo desconocido, y es lo que nos aboca al misterio. Pero ¿por qué este misterio habría de ser Dios? Ya que está igualmente claro que, sobre Dios, yo no entiendo nada ¡porque, por definición, es ininteligible! Es lo que hace que su voluntad sea, como decía Spinoza, «el asilo de la ignorancia». Nos refugiamos en ella para explicar lo que no entendemos. La religión se convierte en la solución universal, como una llave maestra teórica, pero que sólo abriría

puertas imaginarias. ¿Para qué? Dios lo explica todo, porque es omnipotente, pero en vano, porque también puede explicar lo contrario. ¿Gira el Sol alrededor de la Tierra? Es porque Dios así lo ha querido. ¿Gira la Tierra alrededor del Sol? Es porque Dios lo ha querido así. ¡Hemos avanzado mucho! ¿Y de qué vale esta explicación, tanto en uno como en otro caso, si Dios mismo sigue siendo inexplicable e incomprensible?

Prefiero aceptar el misterio como lo que es: la parte ignota o incognoscible que envuelve cualquier conocimiento y cualquier existencia, la parte inexplicable que implica o con la que se topa cualquier explicación. Es cierto desde un punto de vista ontológico: es lo que llamaba anteriormente «el misterio del ser». ¿Por qué hay algo y no más bien nada? No lo sabemos. Y nunca lo sabremos. Pero es también cierto desde un punto de vista físico o científico. ¿Por qué las leyes de la naturaleza son las que son? Tampoco lo sabemos. Y es verosímil que nunca lo sepamos (porque sólo las podríamos explicar mediante otras leyes). Llamar a este misterio «Dios» es una fácil manera de tranquilizarse sin hacerlo desaparecer. ¿Por qué hay Dios y no más bien nada? ¿Por qué estas leyes y no más bien otras? El silencio ante el silencio del universo me parece más justo, más fiel a la evidencia y al misterio, quizá también —volveré sobre ello en el próximo capítulo— más auténticamente espiritual. ¿Rezar? ¿Interpretar? No es más que ponerle palabras al silencio. Es preferible la contemplación. O la atención. O la acción. Me interesa más el mundo que la Biblia o el Corán. Es más misterioso que ellos, más vasto (ya que los contiene), más insondable, más asombroso, más estimulante (ya que se puede transformar, mientras que a los otros se los considera intoca-

bles) y, en fin, más verdadero (ya que lo es en su integridad, cosa que la Biblia o el Corán, plagados de necedades y contradicciones, sólo podrían serlo en tanto que forman parte del mundo: que un texto humano se contradiga no es contradictorio). Misterio del ser: evidencia del ser. ¿Qué podría ser más banal, más previsible y más fastidioso que un catecismo? Es lo que nos asemeja. «Si Dios nos hizo a su imagen —decía Voltaire—, nosotros se la hemos devuelto.» Dios es el asilo de la ignorancia y del antropomorfismo. El universo, apertura y riesgo para todo conocimiento y toda acción.

Un amigo pintor, sin ninguna religión definida, me dijo un día: «Yo no soy ateo; creo que existe el misterio...». ¡Y qué importancia tiene eso! ¡También yo creo en el misterio! Incluso pienso que es lo único que hay: desde luego, se pueden explicar muchas cosas, pero no todo, ni siquiera la serie completa de las cosas explicables, de manera que todo lo que se explica está inmerso en lo inexplicable. «La verdad reside en el fondo del abismo», decía Demócrito, y el abismo no tiene fondo. Tal es nuestro lugar y la parte que nos corresponde. Nada hay más misterioso que la existencia del mundo, de la naturaleza, del ser, y, sin embargo, nos encontramos todos en su interior (sí, ¡en el corazón del ser, en el centro del misterio!). Pero a esto es a lo que se llama la «inmanencia», mientras que se supone que Dios es trascendente. El universo constituye un misterio suficiente. ¿Qué necesidad habría de inventar otro?

El misterio no pertenece a nadie. Forma parte de la condición humana. Quizás incluso del ser mismo (ya que el ser sólo puede explicarse por sí mismo, tal como creo, lo que hace de él algo realmente inexplicable). Lejos de ser una objeción contra el ateísmo, este misterio

intrínseco e irreductible lo sería más bien contra la religión, o al menos contra un cierto tipo de religiosidad. Es lo que había observado Hume, en sus *Diálogos sobre la religión natural*: «¿En qué diferís vosotros, los místicos, que sostenéis la absoluta incomprensibilidad de la Divinidad, de los escépticos y los ateos, que afirman que la primera causa de todas las cosas es desconocida e ininteligible?». La objeción es más fuerte de lo que parece. Si el absoluto es incognoscible, ¿qué garantía tenemos de que sea Dios?

Éste es el límite del fideísmo. Si la fe excede toda razón, ¿cómo saber en qué se cree? *Credo quia absurdum*, dicen a veces, con Tertuliano y san Agustín, Pascal o Kierkegaard. «Creo porque es absurdo.» ¡Dudo de que les sirva para algo! Pero ¿por qué Dios habría de ser absurdo? ¿Y cómo podría elevarse a la categoría de argumento?

Es el límite del deísmo, que es una fe sin revelación, sin culto y sin dogmas. Ser deísta es creer en Dios, una vez abandonada la pretensión de conocerle. Fe humilde. Fe mínima. Fe abstracta. Pero ¿en qué cree? «Creo en Dios —me escribía una lectora—, pero no en el Dios de las religiones, que sólo son humanas. El verdadero Dios es desconocido...» Muy bien. Pero, si no lo conocemos en absoluto, ¿cómo saber que es Dios?

Y en definitiva, éste es el límite de las teologías negativas o apofáticas (del griego *apofasis*, «negación»). Dios es inconcebible, salvo por analogía. ¿Analogía con qué? Con quien cree. Es lo que ilustra la frase tan conocida de Montesquieu, en las *Cartas persas*: «Si los triángulos fueran capaces de concebir un Dios, le atribuirían tres lados». ¿Qué tiene de extraño que los dioses de la humanidad sean antropomórficos? Así sucedía

con los dioses griegos o latinos. Y no sucede menos, aunque desde un punto de vista diferente, con el Dios de los diferentes monoteísmos. Porque lo concebimos por analogía con lo que somos o conocemos: Dios es a la naturaleza lo que el artista o el artesano son a su obra (lo que el arquitecto es a la casa, lo que el relojero es al reloj, etc.); Dios es a la humanidad lo que un padre es a sus hijos, lo que un soberano es a su pueblo; Dios es a la Iglesia lo que un esposo es a su esposa... A partir de ahí, cualquier cosa que se afirme positivamente de Dios estará lastrado de antropomorfismo. Las religiones del Libro no se han librado de él. ¡No basta con prohibir las imágenes de Dios (en el judaísmo o el islam) para liberarse de lo imaginario! El antropomorfismo es más fundamental: afecta al propio concepto de la divinidad. Es el precio que hay que pagar por valernos de la analogía. Decir que Dios es espiritual, personal y creador ya es antropomorfismo. Ahora bien, esto forma parte de su definición... Decir que Dios es Padre sigue siendo antropomorfismo. Ahora bien, son los Evangelios los que lo dicen, y la propia Iglesia: releed el *Padrenuestro* y el *Credo*... Decir que Dios es justo, que es poderoso y sabio, como hacen la Biblia y el Corán, sigue siendo antropomorfismo. Decir que es amor, que es compasivo o misericordioso, igualmente... Pero, entonces, ¿qué podemos decir de Dios, eliminado todo antropomorfismo, si no es, con toda exactitud, nada? Esto nos remite a la primera hipótesis del *Parménides* de Platón. Si el Uno existe, no se puede decir nada de él: «Ni siquiera hay un nombre para designarlo; no se puede definir, ni conocer, ni sentir ni juzgar». Pero, por lo mismo, tampoco hay ninguna razón para ver en él a un Dios ni ningún medio para pensarlo. Todo antropomorfismo, por

lo que concierne al absoluto, es ingenuo o ridículo. Ante lo indecible, sería preferible el silencio.

Aquí es donde intervienen las teologías negativas. No se proponen decir lo que es Dios, porque es imposible, sino tan sólo lo que no es: no es un cuerpo, no está en el espacio ni en el tiempo, no es un monarca, no es un artista, no es una criatura, no es un anciano de blancas barbas... Vale. Tampoco es una manguera de riego (por referirnos a una antigua broma judía), ni un seguro a todo riesgo, ni un psicoterapeuta benévolo y superdotado, ni un animal de compañía, ni un marido, ni un amante (a pesar de El Cantar de los Cantares), ni un superagente, ni un ordenador, ni un *software*, ni una martingala... No tengo ningún problema en reconocerlo. Pero ¿qué nos dice eso, en resumidas cuentas, sobre lo que es? «No afirmamos ni negamos nada —escribía aquel a quien tradicionalmente se llama Dionisio el Areopagita— porque la Causa única y perfecta está más allá de toda afirmación, y la trascendencia más allá de toda negación.» Esto nos aboca al silencio o al éxtasis. Es muy cómodo para los creyentes. ¿Cómo refutar un silencio? ¿Cómo discutir un éxtasis? Pero, entonces, el concepto mismo de Dios se vuelve vacío o inconcebible: la palabra tiene un sentido (un significado, dirían los lingüistas), pero nadie puede pensar adecuadamente lo que se supone que designa (su referente, si tiene alguno). Esto no prueba que Dios no exista (¿cómo se podría probar la inexistencia de lo que no se comprende?), aunque debilita sin embargo la posición de los que creen en él. Si Dios es inconcebible, nada nos permite pensar que sea un Sujeto o una Persona, ni que sea Creador, ni que sea Justo, ni que sea Amor, ni que sea Pro-

tector o Bienhechor... Ahí es donde el misticismo, como había observado Hume, se confunde con el ateísmo. Si no se puede decir nada acerca de Dios, tampoco se puede decir que exista ni que sea Dios. Todos los nombres de Dios son humanos o antropomórficos, pero un Dios sin nombre ya no sería Dios. Lo inefable no es un argumento. El silencio no puede constituir una religión.

Se me podrá objetar que el ateísmo tampoco puede eludir esta alternativa entre el antropomorfismo y lo indecible. «Si todo discurso sobre Dios es antropomórfico —me dijo un día un sacerdote católico—, entonces es igualmente cierto tanto a propósito del que niega su existencia como del que la afirma.» No del todo, me parece a mí. Porque creer en Dios supone dar la razón, al menos en cierto sentido, al antropomorfismo que la noción de Dios vehicula inevitablemente: equivale a pensar que el absoluto se nos asemeja (que es un Sujeto, una Persona, un Espíritu...), o que nosotros nos parecemos a él (que estamos hechos «a su imagen y semejanza»). Al contrario, ser ateo consiste en pensar que si la idea de Dios se nos parece, y con razón (porque somos nosotros quienes la hemos inventado), lo real último o primero, por su parte, no tiene parecido con nosotros, no tiene nada de humano, ni de personal ni de espiritual. ¡Esto lo cambia todo! El creyente y el ateo pueden utilizar el mismo concepto de Dios, o más bien deberían hacerlo, pero uno da la razón, al menos parcialmente, al antropomorfismo que este concepto lleva consigo (sí, Dios es verdaderamente Sujeto o Espíritu, y nos ha hecho a su imagen y semejanza...), mientras que el otro se la quita (el fondo de lo real no es ni un sujeto ni un espíritu: es la materia, la

energía, la naturaleza «sin sujeto ni finalidad»...). ¡Que tanto la religión como la irreligión empleen un mismo concepto y carezcan ambas de prueba no nos permite confundirlas!

En pocas palabras, cuando se trata de Dios, no se puede escapar al dilema del silencio (Dios inconcebible, inefable e incomprensible) o del antropomorfismo (un Dios demasiado humano y demasiado inteligible como para ser Dios). Se trata evidentemente de una debilidad de la religión: el silencio no dice lo bastante (¿por qué lo indecible habría de ser Dios?) y el antropomorfismo dice demasiado (¿por qué el absoluto habría de ser humano?).

Exceso de mal

Vayamos a los tres argumentos positivos que me llevan no solamente a no creer en Dios (ateísmo tan sólo negativo, muy próximo en esto al agnosticismo), sino a creer que Dios no existe (ateísmo positivo o *stricto sensu*).

El primero de estos argumentos es el más antiguo, el más banal y el más fuerte: se trata de la existencia del mal, o más bien, de su amplitud, su atrocidad y su desmesura. ¿Es un argumento positivo? Sí, por cuanto el mal es un hecho que no se limita a señalar una debilidad de la religión, como en los tres argumentos precedentes, sino que proporciona una fuerte razón para ser ateo. Es un argumento tan evidente, tan matizado, desde Epicuro o Lucrecio, que dudamos en volver a él. Sin embargo, es necesario, porque el mal y las religiones siguen existiendo.

Epicuro, como es habitual, va directo a lo esencial, que resumía, según un testimonio de Lactancio, en cuatro hipótesis. Ninguna es suficiente (es lo que llamaría el *tetralema* de la religión), y es el motivo por el cual la hipótesis de un Dios creador tampoco lo es:

> O bien Dios quiere eliminar el mal y no puede, o puede eliminarlo y no quiere, o ni lo quiere ni puede, o lo quiere y lo puede. Si quiere y no puede, es impotente, lo que no es adecuado a Dios. Si puede y no quiere, es malvado, idea que es extraña a Dios. Si no puede ni quiere, es a la vez impotente y malvado, y por tanto no es Dios. Si quiere y puede, algo que sólo está al alcance de Dios, ¿de dónde procede entonces el mal, o por qué Dios no lo suprime?

La cuarta hipótesis, la única conforme con nuestra idea de Dios, queda refutada por la propia realidad (la existencia del mal). De ello, hay que concluir que ningún Dios ha creado el mundo, ni lo gobierna, sea porque no hay Dios o sea porque los dioses (tal como opinaba Epicuro) no se ocupan de nosotros, ni del orden o el desorden del mundo, que no crearon y no gobiernan en absoluto... Por tanto, no hay providencia ni destino: no tenemos nada que esperar de los dioses, ni nada que temer de ellos. Además, añadirá Lucrecio, la naturaleza pone suficientemente de manifiesto, mediante sus imperfecciones, «que no ha sido creada para nosotros por una divinidad». Sobre este tema, el poeta alcanzó uno de sus más hermosos y trágicos acentos: ¡la vida es demasiado difícil; la humanidad, demasiado débil; el trabajo, demasiado agotador; los placeres, demasiado vanos o demasiado escasos; el dolor, demasiado frecuente o demasiado atroz, y el azar, demasiado injusto o de-

masiado ciego como para que se pueda creer que un mundo tan imperfecto tenga un origen divino!

A esto es a lo que, tradicionalmente, se llama «el problema del mal». Pero sólo es un problema para los creyentes. Para los ateos, el mal es un hecho que es necesario reconocer, afrontar y superar, si es posible, pero que no es muy difícil de entender. Nosotros no hicimos el mundo ni el mundo fue hecho para nosotros. ¿Por qué habría de adecuarse totalmente a nuestros deseos, nuestras necesidades y nuestras exigencias? «El mundo no es una guardería», decía Freud. Y Alain: «Esta Tierra no nos prometió nada». Para el ateo, la existencia del mal cae por su propio peso. Se trata menos de un problema (teórico) que de un obstáculo (práctico) y una evidencia. ¿Y para los creyentes? ¿Cómo explicar la omnipresencia del mal en un mundo creado por un Dios todopoderoso e infinitamente bueno? Entonces, la evidencia se convierte en objeción o misterio. Leibniz, en su *Teodicea*, lo expresó en dos frases: «Si Dios existe, ¿de dónde procede el mal? Y si no existe, ¿de dónde procede el bien?». Una manera de repartir cómodamente la carga. Las dos preguntas, a pesar de su aparente simetría, están lejos de tener el mismo peso. La naturaleza o la historia podrían bastarse para explicar que en el mundo exista el bien —el placer, la compasión, el amor—. Pero que exista el mal, y en tanta abundancia, y tan atroz y tan injusto, ¿cómo puede ser compatible con la existencia, la omnipotencia y la infinita perfección de Dios?

Entremos un poco en los detalles. Que exista el mal en el mundo podría, incluso desde el punto de vista de los creyentes, comprenderse y aceptarse. Es el precio que hay que pagar por la Creación. Si el mundo no con-

llevara ningún mal, sería perfecto; pero si fuera perfecto sería Dios y no habría mundo... Es el argumento de Simone Weil, que retoma el tema paulino de la *exinanición* o *kenosis*, es decir, quizá sin saberlo, el viejo tema místico judío del *tsimtsum*: Dios, por amor, se vació de su propia divinidad, se retiró para que en este retiro (la creación), en esta distancia (el espacio), en esta espera (el tiempo), en este vacío de Dios (el universo), pudiera existir algo distinto que Él. Para Dios, crear no consiste en añadir al infinito más bien de lo que Él es (¿cómo Dios podría hacerlo mejor que Dios, ya que es todo el Bien posible?), sino en consentir no serlo todo. La creación del mundo no es, pues, un crecimiento o progreso, como creen ingenuamente los seres humanos, sino una sustracción, una disminución, como una amputación, por Dios, de parte de sí mismo. «La Creación —escribe Simone Weil— no es por parte de Dios un acto de expansión de sí mismo, sino de sustracción y de renuncia. Dios y todas las criaturas son menos que Dios solo. Dios ha aceptado esta disminución. Vació de sí mismo una parte de ser. En este acto, se vació de su divinidad. Por eso san Juan dice que el Cordero fue degollado desde el momento mismo de la constitución del mundo.» ¿Cómo podría no haber mal en el mundo, dado que el mundo sólo existe a condición de no ser Dios?

De acuerdo. Esto podría explicar la existencia del mal en el mundo. Pero ¿era necesario que hubiera tanto? Es lo que, a pesar de toda la admiración y ternura que siento por Simone Weil, nunca pude concebir o aceptar.

Aquí, la experiencia es más importante que la metafísica. Y la sensibilidad, quizá, más que la experiencia. Después de todo, el mal, incluso para los más optimis-

tas, por ejemplo Leibniz, es irrefutable. ¿También lo es el bien? Sin duda. Pero la naturaleza se basta para explicar tanto el uno como el otro, mientras que un Dios haría que ambos fuesen incomprensibles: el primero por exceso y el segundo por defecto. Existen demasiados horrores en este mundo, demasiados sufrimientos, demasiadas injusticias —y demasiado poca felicidad— para que la idea de que haya sido creado por un Dios todopoderoso e infinitamente bueno me parezca aceptable.

Desde luego, los hombres son frecuentemente responsables de estos sufrimientos y estas injusticias. Pero ¿quién ha creado la humanidad? Los creyentes me contestarán que Dios nos creó libres, lo que implica nuestra capacidad para hacer el mal... Esto nos remite a la aporía ya mencionada: ¿somos entonces más libres que Dios, que sólo es capaz —perfección obliga— de hacer el bien? E incluso prescindiendo de esta dificultad, ¿por qué Dios nos creó tan débiles, tan cobardes, tan violentos, tan avariciosos, tan pretenciosos, tan excesivos? ¿Por qué hay tantos granujas o mediocres y tan pocos héroes o santos? ¿Por qué tanto egoísmo, envidia y odio, y tan poca generosidad y amor? ¡Banalidad del mal y poquedad del bien! Creo que un Dios podría haber conseguido, incluso dejándonos libres e imperfectos, una proporción más favorable.

Finalmente, y quizá sobre todo, existen desde hace milenios todos esos sufrimientos de los que no es de ninguna manera responsable la humanidad. Están todos esos niños que mueren por enfermedad, a menudo en medio de atroces sufrimientos. Esos millones de mujeres que murieron en el parto (y que siguen muriendo a veces), con su carne y alma desgarradas. Están las ma-

dres de esos hijos, y las madres, cuando siguen vivas, de esas mujeres, incapaces de ayudarlas, de consolarlas, y que sólo pueden asistir impotentes al horror... ¿Quién se atrevería a hablarles del pecado original? Están esos cánceres innumerables (no todos debidos al entorno o al modo de vida). Está la peste, la lepra, el paludismo, el cólera, la enfermedad de Alzheimer, el autismo, la esquizofrenia, la mucoviscidosis, la miopatía, la esclerosis en placas, la enfermedad de Charcot, la corea de Huntington... Están los terremotos, los maremotos, los huracanes, las sequías, las inundaciones, las erupciones volcánicas... Están la desgracia de los justos y el sufrimiento de los niños. A todo lo cual el pecado original no da más que una respuesta ridícula y obscena. «Es necesario que nazcamos culpables —escribía Pascal— porque si no Dios sería injusto.» Hay otra posibilidad más simple: que Dios no exista.

Y luego, está, mucho antes de la aparición del hombre, el sufrimiento animal. Miles de millones de animales, en millones de especies, sólo consiguieron vivir devorando a otros miles de millones, cuyo único error consistió en ser demasiado débiles o lentos para evitarlos. No pertenezco a la Sociedad Protectora de Animales. ¡Pero es igual! Basta con ver nuestros documentales televisivos sobre el mundo animal: no hay más que tigres que degüellan gacelas, peces que devoran a otros peces, pájaros que se tragan gusanos, insectos que se comen a otros insectos... No les reprocho nada: desempeñan su oficio de seres vivos. Pero ¿cómo integrar tantos sufrimientos, para sus presas, y durante tanto tiempo, en un plan pretendidamente divino? Nuestros ecologistas protestan, y quizá tengan razón, contra el cebado de las ocas. Pero ¿qué decir entonces de la invención de los carnívo-

ros? La vida, tal como se supone que Dios la creó, y mucho antes de la aparición del *Homo sapiens*, presenta una violencia y una injusticia espantosas. Es como una prolongada carnicería que no tendrá fin. ¡Desde este punto de vista, me parece que la primera «noble verdad» de Buda, que enseña que «toda vida es sufrimiento», *sarvam dukkham*, se adecua mucho más a nuestra experiencia, desdichadamente, que la enseñanza de los diferentes monoteísmos! El dolor es innumerable. La desdicha es innumerable. No ignoro que también existan placeres y alegrías. Pero la naturaleza se basta para explicarlos, mientras que Dios rinde honores a lo inexplicable.

Actualmente, algunos creyentes, ante la evidencia y la extensión del mal, luchan en frentes contrarios, puesto que ya no invocan la omnipotencia de Dios, sino su impotencia o su debilidad. Es una variante de la *kenosis* o del *tsimtsum*, que se encuentra, por ejemplo, en «El concepto de Dios después de Auschwitz», de Hans Jonas. La historia pasó por ahí, en su horror renovado, su desmesura y su atrocidad. La Shoah vuelve insoportable incluso la misma idea de un Dios todopoderoso. Por tanto, habría que renunciar a esta idea y aceptar en adelante, en sentido contrario al de la tradición, la trágica debilidad de un Dios en devenir y como sufrimiento, de un Dios que «se ha despojado de su divinidad», como dice Hans Jonas (muy próximo en esto a Simone Weil, a quien no cita), de un Dios desarmado que sólo ha podido crear el mundo y al hombre mediante la renuncia a su omnipotencia... ¿Por qué no? Esto es preferible, frente al horror, a las indecentes justificaciones de un Leibniz. Sin embargo, no por ello el horror está menos presente.

Este tema del Dios débil, que ya se encontraba en Dietrich Bonhoeffer y que actualmente podemos encon-

trar en varios teólogos cristianos, puede apoyarse en la propia imagen de Cristo, en sus dos extremos, que son extremos de debilidad: el pesebre y el calvario, el niño desnudo entre el asno y el buey, y el inocente crucificado entre dos ladrones... Alain, que fue el maestro de Simone Weil, escribió sobre este tema hermosas páginas. «El poder se ha retirado», decía también, en *Les Dieux*. Y en sus *Préliminaires à la Mythologie*, esto otro, que nunca pude releer sin emoción:

> Cuando se me habla todavía del dios todopoderoso, contesto: es un dios pagano, es un dios pasado de moda. El nuevo dios, crucificado y humillado, es débil. Éste es su estado. Ésta, su esencia. No os valgáis de ardides sobre este asunto: pensad en la imagen. No digáis que el espíritu prevalecerá, que tendrá el poder y la gloria, guardias y prisiones, y, en fin, la corona de oro. No. Las imágenes hablan con elocuencia. No se pueden falsificar. Lo que tendrá es una corona de espinas.

Pero este dios es, para Alain, más débil en la medida en que no es Dios. Sólo es el espíritu («Siempre humillado, ridiculizado, crucificado y que renace siempre al tercer día»), y sólo reside en el hombre. Humanismo verdadero: espiritualismo verdadero, pero sin Iglesia, sin dogmas y sin Dios. Me resulta más difícil concebir a este *Dios débil* del que se nos habla, con el suficiente poder como para crear el universo y también al hombre, y eventualmente para hacernos resucitar de entre los muertos, pero no lo bastante como para salvar a un niño o a su pueblo.

Otros, entre los creyentes, se refugian en la incapacidad en que se encuentran para resolver el problema: el mal, dicen, es «un misterio». No lo creo así. Más bien

considero que es una de las escasas evidencias que tenemos (como había señalado Pascal, con su lucidez habitual: «Conocemos el mal y lo falso», no el bien y lo verdadero). Lo que es un misterio es su Dios, o es su Dios lo que hace que el mal sea misterioso. Y de ese misterio, que es sólo imaginario, prefiero prescindir. Más vale reconocer el mal por lo que es —en su banalidad y su desmesura, en su evidencia atroz e inaceptable—, mirarlo a la cara, y combatirlo en la medida de lo posible. Esto ya no es religión, sino moral; ya no es fe, sino acción.

Mediocridad del hombre

Mi quinto argumento, para justificar mi ateísmo, se refiere menos al mundo que a los seres humanos: cuanto más los conozco, menos puedo creer en Dios. Digamos que carezco de una idea demasiado elevada de la humanidad en general, y de mí mismo en particular, como para imaginar que Dios sea la causa tanto de esta especie como de este individuo. Por todas partes, ¡hay tanta mediocridad! ¡Tanta bajeza! ¡Tanta nadería [*dénéantise*], como decía Montaigne! Demasiada vanidad, dice también («De todas las vanidades, la más vana es el hombre»). ¡De qué sirve ser todopoderoso! Podríais replicarme que quizá Dios lo hizo mejor en otros aspectos... Admitámoslo. Pero ¿es esto una razón para contentarse con tan poco aquí? ¿Qué diríais de un artista que pretendiera, bajo pretexto de que habría logrado para otros algunas obras maestras, encajaros sus chapuzas? Quizás el ejemplo no sea raro entre nuestros artistas, pero no resulta muy aceptable de un Ser supuestamente omnipotente e infinitamente bueno... En

pocas palabras, la idea de que Dios haya podido consentir en crear tal mediocridad —el ser humano— me parece, una vez más, muy poco plausible.

«Dios creó al hombre a su imagen y semejanza», leemos en el Génesis. Esto haría dudar del original. Que el hombre descienda del mono me parece mucho más concebible, mucho más sugerente y mucho más *parecido*. Darwin, maestro de misericordia.

Por consiguiente, ¿hay que conceder la razón a los misántropos? ¡Desde luego que no! El hombre no es, en el fondo, malvado. Es fundamentalmente mediocre, pero ésta no es su culpa. Hace lo que puede con lo que tiene o lo que es, y no es mucha cosa ni puede casi nada. Por eso, debemos ser indulgentes con él, e incluso a veces mostrar nuestra admiración. El materialismo, decía La Mettrie, es el antídoto de la misantropía: puesto que los hombres son animales, es inútil odiarlos, y ni siquiera despreciarlos. Como copias de Dios, seríamos ridículos o inquietantes. Como animales producidos por la naturaleza, no estamos exentos de cualidades ni de méritos. ¡Partimos de tan abajo! ¿Quién habría podido adivinar, hace cien mil años, que estas especies de grandes simios pisarían la Luna, engendrarían a Miguel Ángel y a Mozart, a Shakespeare y a Einstein, inventarían los derechos humanos, e incluso los derechos de los animales? Por ejemplo, luchamos para proteger a las ballenas o los elefantes. Nos asiste la razón. Pero imaginad que la humanidad se convirtiera —y quizá llegue el caso— en una especie en vías de extinción: ni las ballenas ni los elefantes harían el menor gesto para salvarnos. La ecología es una característica humana (sí, a pesar de la polución, o más bien por su causa), y hasta los derechos de los animales sólo

existen con relación al hombre. Cosa que dice mucho de nuestra especie.

¿Religión del hombre? Desde luego que no. ¡Qué pobre dios resultaría! El humanismo no es una religión; es una moral (que incluye también nuestros deberes con respecto a otras especies animales). El hombre no es nuestro Dios, es nuestro prójimo. La humanidad no es nuestra Iglesia, sino una exigencia nuestra. Se trata, repitámoslo con Montaigne, de «hacer al hombre como es debido», y nunca acabaremos de hacerlo. Humanismo sin ilusiones y de protección. Hay que perdonar a los hombres —y a uno mismo— por no ser más que lo que son. Ni ángeles ni animales, como dijo Montaigne, antes que Pascal, ni esclavos ni superhombres: «Quieren salir de sí mismos y escapar al hombre. Es una locura: en lugar de transformarse en ángeles, se transforman en animales; en lugar de elevarse, se degradan. Me espantan tanto estos humores trascendentes como los lugares encumbrados e inaccesibles». La lucidez es suficiente, y es preferible.

Finitud del hombre: excepción del hombre. El mismo *Homo sapiens*, que no representaría más que una grotesca caricatura de Dios, es el más extraordinario, con diferencia, de todos los animales: tiene un cerebro asombrosamente complejo y competente; es capaz de amor, de rebelión y de creación; inventó las ciencias y las artes, la moral y el derecho, la religión y la irreligión, la filosofía y el humor, la gastronomía y el erotismo... ¡No es una bagatela! Ningún animal podría igualar lo mejor que ha hecho. Aunque tampoco lo peor. Esto expresa bastante su singularidad. De ahí a imaginarlo creado por un Dios... ¡Vaya! ¿Se necesita un Dios para dar razón de toda esa mezquindad, ese narcisismo, ese

egoísmo, esas rivalidades, esos odios miserables, esos pequeños rencores, esas bajas envidias, esas insignificantes diversiones, esas bajas satisfacciones de la comodidad o del amor propio, esas pequeñas cobardías, esas pequeñas o grandes ignominias? ¡Pobre! ¡Cómo debe aburrirse, si es que existe, y no siente vergüenza! Basta con ver nuestras grandes cadenas televisivas, aunque sólo fuera un día entero, y luego —ante tanta estupidez, violencia y vulgaridad— preguntarse sencillamente: ¿cómo es posible que un Ser todopoderoso y omnisciente haya querido *esto*? Me diréis que no es Dios quien realiza los programas. Por supuesto. Pero es a él a quien se atribuye haber creado la humanidad, que es la que elabora los índices de audiencia y los programas... ¿Cómo seguir creyendo, ante semejante mediocridad de sus criaturas, en la infinita perfección de un Creador?

¿Acentúo los rasgos? No demasiado, me parece a mí. Simplifico, pues es necesario, voy al grano, o digamos que sólo considero, para ir rápido, un aspecto de la cuestión. No ignoro que también existen (e incluso, a veces, en la televisión) obras maestras, genios, héroes y, en definitiva, entre algunos auténticos canallas, una gran mayoría de gente buena. Pero estos dos aspectos de la humanidad, luz y sombra, miseria y grandeza, carecen, en lo que interesa a nuestro debate, de la misma pertinencia y la misma fuerza. ¡La miseria del hombre, como dice Pascal, me parece mucho más incompatible con su origen divino que su grandeza con su origen natural! La selección natural puede bastarse para explicar que seamos capaces de amor y de valentía, de inteligencia y de compasión: se trata de otras tantas ventajas selectivas que vuelven más probable la transmisión de nuestros genes. Pero que seamos hasta tal punto capaces de odio, de vio-

lencia y de mezquindad, esto (que el darwinismo explica sin dificultad) me parece que excede los recursos explicativos de cualquier teología. Es inútil puntualizar que yo no soy una excepción. Cuanto más me conozco a mí mismo, más difícil me resulta creer en nuestro origen divino. Y cuanto más conozco a los demás, todavía lo veo más difícil... En alguna parte, escribí que creer en Dios es un pecado de orgullo. Sería atribuirse una gran causa para un efecto tan pequeño. El ateísmo, al contrario, es una forma de humildad. Somos hijos de la tierra (*humus*, de donde procede «humildad»), y esto se nota... Mejor asumirlo e inventarnos el cielo que nos corresponde.

El deseo y la ilusión

El sexto y último argumento que me induce a decidirme por el ateísmo es quizás el más subjetivo, aunque si no fuéramos sujetos, no se plantearía la cuestión.

¿De qué se trata? De nosotros mismos y de nuestro deseo de Dios. En ello veo una razón, en mi opinión especialmente convincente, para no creer en Dios: ¡si soy ateo es porque preferiría que Dios existiese! Es menos paradójico de lo que parece. Ser Ateo no consiste necesariamente en estar en contra de Dios. ¿Cómo podría uno estar en contra de algo que no existe? Pero hay más: por lo que a mí respecta, y es necesario que lo confiese, soy partidario de Dios... Pero eso es precisamente lo que hace que cualquier religión me resulte sospechosa.

«La filosofía no disimula —como escribía el jovencísimo Marx de 1841 (el de la *Disertación* sobre Demócrito y Epicuro)—, sino que hace suya la profesión de fe de Prometeo: "*Aborrezco a todos los dioses*".» Inge-

nuidad de un joven. No es la filosofía la que detesta a los dioses, ni siquiera todos los filósofos (los mayores, inclusive entre los ateos, hablan de ellos con respeto). Y cuando se trata en particular del Dios de los cristianos, el único que frecuenté un poco, al menos imaginariamente, no veo el motivo por el cual debería odiarlo. Más bien sucede lo contrario: ¿qué puede existir que sea más amable, por definición, que un Dios de amor? ¿Quién no soñaría con él? Sin embargo, ésta no es una razón para creer. Pues ¿qué prueba un sueño? Que seamos partidarios de la justicia no prueba que la justicia exista. En esto, es más bien Alain quien tiene razón: «La justicia no existe; por eso hay que hacerla». Sí, en la medida en que podamos, y siempre podemos un poco. Basta con quererlo. Basta con estar a favor, en efecto, si es algo diferente a una pose o un discurso. Pero ¿quién podría *hacer* a Dios? Nadie está obligado a lo imposible: Dios es este imposible, que quizá nos obligue si existe, pero a quien no podríamos sentirnos obligados si no existe.

Dios, o el sueño absoluto, o el absoluto soñado: un infinito de amor, de justicia y de verdad... Estoy a favor de Dios, como la mayoría de la gente, quiero decir que preferiría que existiese; pero esto no es una razón suficiente para creer en él, e incluso es una muy fuerte para negarse a hacerlo. Hay quien se sorprende: «Si usted prefiere que exista —me dicen—, entonces ¡tiene que creer en él!». ¡Claro que no, al contrario! Precisamente porque preferiría que Dios existiese, tengo fundadas razones para dudar de su existencia. También preferiría que nunca hubiera guerras, ni pobreza, ni injusticia ni odio. Pero si alguien me anuncia que desaparecerán mañana, lo consideraría un iluso que toma sus deseos

por la realidad, o un terrorista si pretendiera imponerme su sueño.

¿Por qué preferiría que Dios existiese? Porque se adecua a mis más fuertes deseos. Bastaría esto, si me viera inclinado a creer, para disuadirme de hacerlo: es de temer que una creencia que coincide hasta tal punto con nuestros deseos haya sido inventada para satisfacerlos (al menos fantasmáticamente). Pues, en definitiva, tenemos que reconocer que la realidad no tiene por costumbre, y es lo menos que se puede decir, colmar hasta tal punto nuestras expectativas.

¿Qué es lo que deseamos por encima de todo? Si dejamos de lado los deseos vulgares o mezquinos, que no precisan de un Dios para ser satisfechos, lo que deseamos por encima de todo es, en primer lugar, no morir, o no por completo, o no definitivamente. A continuación, volvernos a encontrar con los seres queridos que hemos perdido. También, que la justicia y la paz acaben por imponerse. Y, finalmente, y quizá sobre todo, ser amados.

Ahora bien, ¿qué nos dice la religión, especialmente la cristiana? Que nosotros no morimos, o no verdaderamente, o que vamos a resucitar. Que, en consecuencia, nos volveremos a encontrar con los seres queridos que hemos perdido. Que la justicia y la paz prevalecerán al final. Y, en fin, que ya somos amados con un infinito amor... ¿Qué más se puede pedir? ¡Nada, desde luego! Precisamente es esto lo que hace sospechosa a la religión: ¡es demasiado bella, como suele decirse, para ser cierta! Tal es el argumento de Freud, en *El porvenir de una ilusión*: «Desde luego, sería muy bello que existiera un Dios creador del mundo y una Providencia colmada de bondad, un orden moral del universo y una vida tras

la muerte, pero a pesar de todo es muy curioso que todo esto coincida exactamente con lo que podríamos desearnos a nosotros mismos». Y éste era ya el argumento de Nietzsche, en *El anticristo*: «La fe salva, luego miente». Dios es demasiado deseable para ser verdad; y la religión, demasiado reconfortante para ser creíble.

La operación que Freud o Nietzsche llevan a cabo aquí, y que yo intento efectuar con ellos, es como una inversión, aunque desde otro punto de vista, de la prueba ontológica: precisamente porque se define a Dios como «soberanamente perfecto» («Un ser tal —diría a la manera de san Anselmo— que no se pueda desear nada mejor»), es recomendable desconfiar de él.

Igualmente, este argumento es como la «apuesta de Pascal» invertida. Es sabido que Pascal, más lúcido en esto que Descartes o Leibniz, estaba convencido de que no se podía probar la existencia de Dios, que no podía haber una prueba, y que, por lo demás, si la hubiera, aquello que probara no sería Dios (sólo se puede probar una verdad, pero «la verdad al margen de la caridad no es Dios»: un Dios que se pudiera probar sería el Dios «de los filósofos», no el de Jesucristo). En cambio, si no es posible *probar* a Dios, se puede, y se debe, *apostar* por su existencia. ¿Por qué? En virtud del cálculo de probabilidades o de la teoría de juegos que Pascal, con Fermat, contribuyó a inventar. Tenemos todas las de ganar con la religión, explica un célebre fragmento de los *Pensamientos*, y nada que perder. Lo cual es más o menos calculable matemáticamente. ¿Cuándo puede aceptarse una apuesta? Cuando la relación entre la puja y la posible ganancia mantiene una proporción con la probabilidad de esta última: por ejemplo, si se juega a cara o cruz, al ser la probabilidad de ganancia de uno

sobre dos, es necesario que la ganancia esperada sea al menos doble que la puesta para que se pueda aceptar el juego. Si es inferior, hay que rechazar la apuesta; si es superior, al contrario, nos interesa aceptarla. Ahora bien, cuando se trata de Dios, o más bien de nuestra creencia en él, la ganancia posible («Una infinidad de vida infinitamente feliz», como escribe Pascal) supera infinitamente la puja (nuestra vida terrestre, mortal y miserable). Desde el momento en que se da una probabilidad no nula de ganar, una probabilidad no infinita de perder (la existencia de Dios es posible) y una desviación infinita entre lo que se apuesta y la ganancia, no cabe la menor duda: evidentemente, hay que apostar por que Dios exista. Así lo resume su célebre frase: «Si ganáis, lo ganáis todo; si perdéis, no perdéis nada».

El argumento, incluso si se acepta su irreprochabilidad matemática, me parece teológicamente dudoso. ¿Por qué la gracia habría de someterse al cálculo de probabilidades? ¿Cómo podría depender mi salvación de una apuesta? Dios no es un crupier. Nada le impediría condenarme, incluso si yo hubiera optado por su existencia, ni salvarme, aun cuando hubiera apostado por su inexistencia. Pero dejemos de lado esta objeción teológica. Sobre todo desde un punto de vista filosófico, la apuesta de Pascal me parece inaceptable. El pensamiento no es un juego de azar. Ni la conciencia un casino. ¿Por qué habríamos de someter nuestra razón a nuestro interés? ¿Y nuestra alma a un cálculo de riesgos y ganancias? ¿Y nuestra filosofía a una martingala? Sería indigno de nosotros, de la razón y de Pascal (su apuesta no se dirige a sí mismo, que sólo espera la fe de Dios, sino a los libertinos, que sólo pretenden creer en su propio placer). Éste es el punto en el cual el he-

donismo y el utilitarismo alcanzan sus propios límites. Yo no soy un jugador, sino un espíritu. Lo que persigo no es, ante todo, mi interés, sino la verdad, y nada garantiza que uno y otra vayan juntos. Incluso es improbable, hasta tal punto mi interés es particular y la verdad, universal. De manera que el propio interés que tengo en creer en Dios (tal como muestra la apuesta de Pascal) debe prevenirme —puesto que no tengo, de la existencia de tal Dios, ninguna prueba ni ninguna experiencia— contra la tentación de creer efectivamente en él, o mejor, constituye una fuerte razón para no creer. ¿Por qué la realidad, que no suele hacerlo, me habría de sonreír hasta tal punto?

Toda religión es optimista (incluso el maniqueísmo anunciaba el triunfo final del Bien). Cosa que dice mucho sobre la religión.

«Evangelio», en griego, significa «buena nueva», lo cual dice mucho sobre el cristianismo. Es el espíritu de las Bienaventuranzas. ¡Qué hay de extraño en que nos tiente o nos seduzca! ¿El Reino de Dios para los pobres, el consuelo para los afligidos? ¿El triunfo definitivo de la vida sobre la muerte, de la paz sobre la guerra? ¿Una eternidad —en cualquier caso, para los justos— de infinita felicidad? Es el sueño más hermoso, y lo que vuelve el asunto improbable. ¿Cómo no sospechar que una creencia sin garantía y que se adecua tanto a nuestros más intensos deseos no sea otra cosa que la expresión misma de estos deseos, que se derive de ellos, como dice Freud, o dicho de otra manera, que tenga la estructura de una ilusión?

¿Qué es una ilusión? No es lo mismo que un error, como explica Freud, y además una ilusión no es necesariamente falsa. Una ilusión es «una creencia derivada

de los deseos humanos», una creencia deseante o un deseo crédulo. Esto coincide con el sentido ordinario del término: «hacerse ilusiones» consiste en confundir los propios deseos con la realidad. Por ejemplo, la joven pobre que está persuadida de que se va a casar con un príncipe o un millonario. Por muy improbable que sea, puntualiza Freud, no es del todo imposible. Puede ser que nuestra joven tenga razón. No por ello deja de estar menos ilusionada, por cuanto su creencia, que no está fundada en ningún saber, sólo se apoya en el deseo, tan intenso en ella, de que las cosas hayan de suceder así. Por consiguiente, la ilusión no es un determinado tipo de error, sino un determinado tipo de creencia: consiste en creer que algo es verdadero porque se desea con intensidad. No hay nada más humanamente comprensible. Ni más filosóficamente discutible.

Este sexto argumento forma, con el tercero («la explicación incomprensible»), una especie de quiasmo que los refuerza a ambos: Dios es demasiado incomprensible, desde un punto de vista metafísico, como para no dudar de él (¿cómo saber si lo que no se entiende es un Dios o una quimera?); la religión es demasiado comprensible, desde un punto de vista antropológico, como para no sospechar de ella.

Imaginemos que me propongo comprar un apartamento en Estados Unidos, por ejemplo en los barrios elegantes de Nueva York, digamos que en Manhattan, sin servidumbre de vistas sobre Central Park... Deseo que tenga, al menos, seis habitaciones, dos cuartos de baño, una terraza soleada, todo en buen estado y por un precio de venta que no supere los 100.000 dólares... «Todavía no he encontrado nada —podría deciros—, pero sigo buscando: ¡estoy seguro de que lo encontraré!»

Pensaréis que me hago ilusiones, y desde luego tenéis razón. Ello no prueba en absoluto que yo esté equivocado (podría dar con un vendedor loco o con un mecenas que quisiera hacer un regalo), pero debilita considerablemente mi posición: en realidad, todos estáis convencidos de que no puedo encontrar una ganga semejante. Y si os dijera que existe un Dios inmortal, omnisciente, todopoderoso, perfectamente bueno y justo, lleno de amor y misericordia, ¿acaso os parecería esto más creíble que un hermoso piso de seis habitaciones en el corazón de Nueva York por menos de 100.000 dólares? Quizá tengáis una idea muy reducida de Dios, o una muy elevada de la inmobiliaria.

«Nos sentimos inclinados por naturaleza a creer fácilmente lo que esperamos, y al contrario, a creer con dificultad lo que tememos», escribía Spinoza en la *Ética*. Y añadía: «De ahí nacieron las supersticiones, que dominan a los hombres por todas partes». ¡Es una razón de más para desconfiar de nuestras creencias cuando coinciden con lo que esperamos! ¿Quién no espera el triunfo final de la justicia y de la paz? ¿Quién no desea ser amado? ¿Quién no desearía la victoria definitiva de la vida sobre la muerte? Si sólo dependiera de mí, ¡tened por seguro que Dios existiría desde hace muchísimo tiempo! Pero, como evidentemente no depende de mí, tengo por fuerza que reconocer que el deseo mismo que tenemos de Dios —deseo de un «Padre transfigurado», como dice Freud, para los niños pequeños que somos todos, deseo de protección y de amor— es uno de los argumentos más fuertes contra la creencia en su existencia.

El derecho a no creer

Unas palabras más, para resumir y concluir este capítulo. Seis argumentos principales me llevan a no creer en Dios (en cuanto a los tres primeros), e incluso a creer que no existe (en cuanto a los tres siguientes): la debilidad de los argumentos opuestos (las pretendidas «pruebas» de la existencia de Dios); la experiencia común (si Dios existiera, debería hacerse ver o sentir más); mi rechazo a explicar lo que no entiendo por algo que entiendo todavía menos; la desmesura del mal; la mediocridad del hombre; y finalmente, el hecho de que Dios se adecua tan bien a nuestros deseos que es totalmente lógico pensar que ha sido inventado para satisfacerlos, al menos de forma fantasmal (lo que convierte a la religión en una ilusión, en el sentido freudiano del término). Ya anuncié desde el comienzo que ninguno de estos argumentos, ni su suma, sirve como prueba, y sigo persuadido de ello. ¿Existe Dios? No lo sabemos. Nunca lo sabremos, al menos en esta vida. Por eso la pregunta que se plantea es la de creer o no en él. El lector sabe ahora por qué, en lo que a mí respecta, no creo en Dios: primero, porque ningún argumento prueba su existencia; luego, porque ninguna experiencia lo atestigua; y finalmente, porque quiero seguir siendo fiel al misterio, ante el ser, el horror y la compasión, ante el mal, la misericordia o el humor, ante la mediocridad (si Dios nos hubiera creado a su imagen y absolutamente libres, no tendríamos perdón) y, en fin, por lucidez, ante nuestros deseos y nuestras ilusiones. Tales son mis razones, al menos las que me afectan o me convencen más. Es evidente que no pretendo imponérselas a nadie. Me basta con reivindicar mi derecho a enunciarlas públicamente, y someterlas, como procede, a discusión.

¿Qué es el fanatismo? Es confundir la propia fe con un saber o querer imponerla por la fuerza (las dos cosas casi siempre van juntas: el dogmatismo y el terrorismo se alimentan mutuamente). Doble falta: contra la inteligencia y contra la libertad. Frente a la que hay que responder doblemente: mediante la democracia y mediante la lucidez. La libertad de conciencia forma parte de los derechos humanos y de las exigencias del pensamiento.

La religión es un derecho. Y la irreligión también. Por tanto, es necesario protegerlas tanto a una como a la otra (incluso a una contra la otra, si es preciso), prohibiéndoles a ambas que se impongan por la fuerza. Es lo que llamamos «laicismo», y la herencia más preciosa de la Ilustración. Actualmente, descubrimos su fragilidad. Es una razón añadida para defenderla contra cualquier integrismo y para transmitirla a nuestros hijos.

Quizá la libertad de pensamiento sea el único bien más precioso que la paz. Porque la paz, sin ella, sería esclavitud.



CAPÍTULO III

¿Qué espiritualidad proponer a los ateos?

Concluyamos con lo más importante, que no es Dios, al menos a mi parecer, ni la religión, ni el ateísmo, sino la vida espiritual. Habrá quien no oculte su extrañeza: «¡Usted, un ateo, se interesa por la vida espiritual!». ¿Y bien? Que yo no crea en Dios no me impide poseer una espiritualidad ni me dispensa de servirme de ella.

Podemos prescindir de la religión, tal como he mostrado en mi primer capítulo, pero no de la comunión, ni de la fidelidad ni del amor. Tampoco podemos prescindir de la espiritualidad. ¿Por qué habríamos de hacerlo? ¡No por ser ateo me voy a castrar el alma! La espiritualidad es algo demasiado importante para dejarla en manos de los sacerdotes, los *mulás* o los espiritualistas. Es el aspecto más noble del hombre, o más bien su función más elevada, que nos convierte en algo distinto a las bestias, más y mejor que los animales que también somos. «El hombre es un animal metafísico», decía Schopenhauer, luego también, añadiría yo, espiritual. Es nuestra manera de habitar en el universo o en el absoluto, que habitan en

nosotros. No podemos vivir nada mejor, más interesante ni más elevado. No creer en Dios no es una razón para que nos amputemos una parte de nuestra humanidad, ¡y sobre todo no de ésta! Carecer de religión no es una razón para renunciar a toda vida espiritual.

¿Una espiritualidad sin Dios?

¿Qué es la espiritualidad? Es la vida del espíritu. Pero ¿qué es un espíritu? «Una cosa pensante —respondía Descartes—; es decir, una cosa que duda, que concibe, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que también imagina y que siente.» Yo añadiría: que ama, que no ama, que contempla, que recuerda, que se burla o bromea... Poco importa que esta «cosa» sea el cerebro, tal como creo, o una sustancia inmaterial, como creía Descartes. No por ello pensamos menos. No queremos menos. No imaginamos menos. ¿Qué es el espíritu? Es la potencia de pensar en tanto que tiene acceso a la verdad, a lo universal o a la risa. Es probable que esta *potencia*, sin el cerebro, fuera impotente e incluso no existiera. Pero el cerebro, sin esta potencia, sólo sería un órgano más.

El espíritu no es una sustancia, sino una función, una potencia, un acto (el acto de pensar, de querer, de imaginar, de bromear...), y al menos este acto es indudable, porque cualquier refutación lo supone. «El espíritu no es una hipótesis», decía Alain. Porque sólo hay hipótesis por y para un espíritu.

Pero dejemos de lado la metafísica. Cuando tratamos de espiritualidad, lo que plantea un problema es más bien la extensión misma de la palabra «espíritu». Si la tomamos en una acepción tan amplia, la espirituali-

dad englobaría la totalidad, o casi, de una vida humana: «espiritual» sería más o menos sinónimo de «mental» o de «psíquico». Esta acepción, en el registro que nos ocupa, ha dejado casi de usarse. Cuando se habla de *espiritualidad* actualmente, la mayoría de las veces se hace para designar un aspecto en resumidas cuentas restringido —aunque quizás abierto a lo ilimitado— de nuestra vida interior: la que tiene relación con lo absoluto, el infinito o la eternidad. Es como la punta extrema del espíritu, que constituiría también su mayor amplitud.

Somos seres finitos abiertos al infinito, decía en mi segundo capítulo. Puedo añadir: seres efímeros abiertos a la eternidad; seres relativos abiertos al absoluto. Esta apertura es el espíritu mismo. La metafísica consiste en pensarla; la espiritualidad, en experimentarla, ejercerla, vivirla.

Esto es lo que distingue la *espiritualidad* de la *religión*, que no es más que una de sus formas. Si las confundimos, es por metonimia o abuso de lenguaje. Es como el todo y la parte, el género y la especie. Cualquier religión forma parte, al menos en cierto aspecto, de la espiritualidad; pero no toda espiritualidad es necesariamente religiosa. Por mucho que creáis o no en Dios, en lo sobrenatural o en lo sagrado, no dejaréis de veros menos confrontados con el infinito, la eternidad o el absoluto, y es cosa vuestra. La naturaleza basta. Basta la verdad. Basta nuestra propia finitud transitoria y relativa. De otro modo, no podríamos pensarnos como relativos, ni como efímeros ni como seres finitos.

Ser ateo no significa negar la existencia del absoluto, sino negar su trascendencia, su espiritualidad, su personalidad; es negar que el absoluto sea Dios. ¡Pero no ser Dios no es ser nada! Si no fuera así, ¿qué sería-

mos nosotros y que sería el mundo? Si se entiende por «absoluto», y es el sentido ordinario de la palabra, lo que existe independientemente de toda condición, toda relación o todo punto de vista —por ejemplo, el conjunto de todas las condiciones (la naturaleza), de todas las relaciones (el universo), que engloba también todos los puntos de vista posibles o reales (la verdad)—, no se entendería apenas cómo podría negarse su existencia: el conjunto de todas las condiciones es necesariamente incondicionado, el conjunto de todas las relaciones es necesariamente absoluto, y el conjunto de todos los puntos de vista no es un punto de vista.

Es lo que llamamos naturalismo, inmanentismo o materialismo. Estas tres posiciones metafísicas, sin ser siempre idénticas, convergen, por lo que respecta al tema que nos ocupa y al menos negativamente, en lo fundamental: recusan cualquier sobrenaturalidad, cualquier trascendencia y todo espíritu inmaterial (por tanto, también cualquier Dios creador). Las asumo las tres. Para mí, la naturaleza es la totalidad de lo real (lo sobrenatural no existe) y existe independientemente del espíritu (al que produce y no es producida por él). De esto se deduce que todo es inmanente al Todo (si se denomina así, con una mayúscula que es más convencional que deferente; el conjunto de todo lo que existe o sucede: el *to pan* de Epicuro, la *summa summarum* de Lucrecio, la *Nature* de Spinoza) y que no hay otra cosa. Que este Todo sea único forma parte de su definición (si hubiera varios, el Todo sería su suma). No tiene creador (cualquier creador pertenece al Todo y no podría crear al Todo mismo), ni exterior, ni excepción ni finalidad. Se puede llamar «lo real» —el conjunto de los seres y los acontecimientos— a condición de incluir en él

la potencia de existir y de obrar que los hace posibles (el conjunto de las causas, no solamente de los efectos). *Physis*, decían los griegos, más bien que *Cosmos*. Naturaleza, más bien que mundo. Devenir, más bien que orden. Es la naturaleza de Lucrecio, incluso más que la de Spinoza: libre, desde luego, pero porque nada exterior la gobierna (no porque se gobierne conscientemente a sí misma), al mismo tiempo increada y creadora, tan azarosa como necesaria, sin pensamiento, sin conciencia, sin voluntad: sin sujeto ni finalidad. Cualquier orden la supone, pero ninguno la contiene ni la explica. *Natura, sive omnia*: la naturaleza, es decir, todo.

Esto, lejos de excluir la espiritualidad, la pone en su lugar, que, desde luego, no es el primero en el mundo, sino, al menos desde un determinado punto de vista, el más elevado en el hombre.

Estoy convencido de que la naturaleza existe antes de que el espíritu la piense. Para mí, ésta es la razón por la que el naturalismo conduce al materialismo. Pero el espíritu no existe menos por ello, o más bien, es esto lo que le permite existir. Ser materialista, en el sentido filosófico del término, equivale a negar la independencia ontológica del espíritu, pero no a negar su existencia (porque entonces el propio materialismo se volvería impensable). El espíritu no es la causa de la naturaleza. Es su resultado más interesante, el más espectacular y el más prometedor, porque el interés, el espectáculo y la promesa sólo existen para él. De él se deriva la espiritualidad, que no es otra cosa que la vida, tal como puede leerse en las Escrituras, «en espíritu y en verdad». ¿Qué aventura puede haber más decisiva, preciosa y exigente? Que todo espíritu sea corporal ¡no es una razón para dejar de servirse de él, ni para reducirlo exclu-

sivamente a tareas subalternas! Un cerebro no sirve tan sólo para leer un mapa de carreteras ni para hacer un pedido por Internet.

¿Os molesta la palabra «absoluto»? Os entiendo: yo mismo la evité durante mucho tiempo. Por lo demás, nada os impide preferir otra. ¿«El ser»? ¿«La naturaleza»? ¿«El devenir»? ¿Con o sin mayúsculas? Cada cual es amo de su vocabulario, y no conozco ninguno que esté exento de defectos. Lo que está claro es que el Todo, por definición, no tiene otro. ¿De qué podría depender? ¿A qué podría ser relativo? ¿Desde dónde podría ser visto? A esto es a lo que, tradicionalmente, se le llama «el absoluto» o «lo incondicionado»: lo que no depende de otra cosa que de sí mismo, lo que existe independientemente de toda relación, de toda condición y de todo punto de vista. Que no podamos acceder a él, salvo relativamente, no es obstáculo para que nos contenga. Que todo, en el Todo, sea relativo y condicionado, tal como pienso, no implica que el Todo mismo lo sea —e incluso, si es verdaderamente el Todo, lo excluye—. El conjunto de todas las relaciones, de todas las condiciones y de todos los puntos de vista es necesariamente absoluto, incondicionado e invisible. ¿Cómo podría no existir, puesto que nada, sin él, podría existir? Es a lo que llamo, jugando con las palabras, «la prueba *panontológica*»: el todo de lo que existe existe necesariamente.

Hablar de una espiritualidad sin Dios no es entonces de ninguna manera contradictorio. En Occidente, tal cosa sorprende a veces. Como la única espiritualidad socialmente observable, en nuestros países, fue durante siglos una religión (el cristianismo), hemos acabado por creer que «religión» y «espiritualidad» eran sinónimos. ¡Pero no es así! Basta con retroceder un

poco, tanto en el tiempo (especialmente hacia las sabidurías griegas) como en el espacio (por ejemplo, hacia el Oriente budista o taoísta), para descubrir que existieron, y que todavía siguen existiendo, inmensas espiritualidades que no eran o que no son, en absoluto, religiones, en todo caso en el sentido occidental del término (como creencia en uno o varios dioses), ni quizá siquiera en su sentido más genérico (como creencia en lo sagrado o lo sobrenatural). Si todo es inmanente, el espíritu también lo es. Si todo es natural, la espiritualidad también lo es. Esto, lejos de constituir un impedimento para la vida espiritual, es lo que la hace posible. Estamos en el mundo y pertenecemos al mundo: el espíritu forma parte de la naturaleza.

Mística y misterio

¿Qué espiritualidad podemos proponer a los ateos? Repensando las tres virtudes teologales de la tradición cristiana, me gustaría responder: una espiritualidad de la fidelidad más que de la fe, de la acción más que de la esperanza (sí, la acción puede convertirse en un ejercicio espiritual, del mismo modo que el trabajo en nuestros monasterios o las artes marciales en Oriente) y, por último, del amor —evidentemente— más que del temor o de la sumisión. Se trata menos de creer que de comulgar y transmitir, menos de esperar que de actuar y menos de obedecer que de amar. Pero esto, que fue el objeto de mi primer capítulo, sólo depende de la espiritualidad en el sentido más amplio del término, que lo vuelve casi sinónimo de «ética» o de «sabiduría». Concierne menos a nuestra relación con el absoluto, el infi-

nito o la eternidad que a nuestra relación con la humanidad, la finitud y el tiempo. Puesto que ahora empleo la palabra «espiritualidad» en su sentido estricto, es necesario ir más lejos, o alzarse más arriba: la vida espiritual, en su punto extremo, atañe a la mística.

También aquí, he tardado mucho tiempo en aceptar esta última palabra, que me parecía demasiado religiosa o demasiado irracional para no ser sospechosa. Luego, tuve que resignarme a admitirla: en este caso, «mística» es la única palabra pertinente. La lectura, asiduamente retomada, del *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein me ayudó a familiarizarme con ella. Ahí podemos leer, por ejemplo, lo siguiente: «Hay, ciertamente, lo inexpresable, lo que se muestra a sí mismo; esto es lo místico». Esto me acercó a los místicos y me hizo entender mejor a Spinoza. Sobre todo, iluminó mi propia experiencia.

Hablé, en primer lugar, tal como hacía Martial Gueroult a propósito de Spinoza, de un «misticismo sin misterio». Era una última prudencia, a la que finalmente he debido renunciar. No sólo, indudablemente, por razones etimológicas. En *mística*, desde luego, está el *misterio*. Pero no son más que palabras, y las palabras no prueban nada. Es en el mundo donde el misterio es lo más grande. Y en el espíritu, cuando se interroga o se deshabitúa a lo cotidiano. Pero misterio ¿de qué? ¡Misterio del ser, misterio de todo! También a propósito de esto, Wittgenstein encontró las palabras apropiadas: «No es lo místico *cómo* sea el mundo, sino *qué sea*». Se trata siempre de la pregunta por el ser («¿Por qué hay algo y no más bien nada?»), salvo que ya no se trata de una pregunta. ¿Acaso de una respuesta? Tampoco. Sino de una experiencia, una sensación, un silencio. Digamos

que es la experiencia que corresponde, en la mística, a lo que expresa esta pregunta en la metafísica. Experiencia del ser, más allá de la banalidad de los entes (como diría un heideggeriano). Experiencia del misterio, más allá de la engañosa transparencia de las explicaciones.

La mayoría de veces, lo pasamos por alto: somos prisioneros de las falsas evidencias de la conciencia común, de lo cotidiano, de la repetición, de lo ya conocido, de lo ya pensado, de la pretendida o contrastada familiaridad de todas las cosas; en suma, de la ideología o del hábito... «Desencanto del mundo», se dice a menudo, siguiendo a Max Weber. Porque hemos olvidado mirarlo, o lo hemos sustituido por un discurso. Y luego, de pronto, en un recodo de una meditación o de un paseo, esta sorpresa, este deslumbramiento, esta admiración, esta evidencia: ¡hay algo, y no nada! Este algo es *sin porqué*, como la rosa de Ángelus Silesius («La rosa es sin porqué, florece porque florece, no se preocupa por sí misma, no desea ser vista»), puesto que todo *porqué* lo supone. *Causa sui*, dicen los filósofos: causa de sí mismo. Es una manera de nombrar el misterio sin disolverlo. El silencio, frente a lo real, parece más justo. Silencio de la sensación. Silencio de la atención (Simone Weil: «La atención absolutamente pura es oración»; aunque no se dirija a nadie ni pida nada). Silencio de la contemplación. Silencio de lo real. Tal es el espíritu de los *haikus*: «No tienen palabras, el huésped, el invitado y el crisantemo blanco». Es el espíritu de los maestros zen (la «meditación silenciosa y sin objeto»). Ya sólo queda la conciencia: no hay más que la verdad. «La meditación —decía Krishnamurti— es el silencio del pensamiento.» Consiste en «liberarse de lo conocido», como decía también, para acceder a lo real.

Todas nuestras explicaciones están formadas por palabras. Es el campo de las ciencias y la filosofía. No se trata de renunciar a ellas. De lo contrario, ¿podría yo escribir un libro? Pero tampoco se trata de olvidar el silencio que todas nuestras explicaciones recubren, que están contenidas en él y que ellas no contienen. Silencio de lo inexplicable, de lo inexpresable (salvo indirectamente) y de lo insustituible. Eso de lo que todos nuestros discursos hablan y que no es un discurso. No el Verbo, sino el silencio. No el sentido, sino el ser. Es el campo de la espiritualidad o de la mística, cuando se apartan de la religión. El ser es misterio, de ninguna manera porque se halle oculto u oculte algo, sino porque la evidencia y el misterio son una sola y misma cosa, ¡porque el misterio es el ser mismo!

La *inmanensidad*

Estamos en su interior: en el corazón del ser, en el corazón del misterio. Tal es la espiritualidad de la inmanencia: todo está en ella, y por eso su nombre es el universo.

¿Finito? ¿Infinito? No lo sabemos. No podemos saberlo. La pregunta, para los físicos, permanece abierta. ¿Cómo podrían clausurarla, por lo demás, ya que ignoran si el universo es el Todo (si el universo que estudian es el único o bien si existen otros, e incluso una infinidad: el Todo, que a veces llaman *multiverso*, sería su suma)? En cuanto a los metafísicos, hace siglos que discuten sobre este asunto. Es una de las antinomias irresolubles, como muestra Kant, en la que se encierra necesariamente la razón cuando pretende conocer el absoluto.

Pero las ciencias y el universo no por ello dejan de seguir adelante.

Desde el punto de vista espiritual, el reto no es importante, excepto precisamente por la ignorancia en la que nos encontramos. La espiritualidad (y esto es lo que la distingue de la metafísica) depende más de la experiencia que del pensamiento. Ahora bien, si poseemos una *idea* del infinito, no tenemos en cambio ninguna *experiencia* de él. Tenemos una experiencia de lo desconocido (el saber que no sabemos), que forma parte de la espiritualidad (y es a lo que yo denomino «el misterio»). Pero también tenemos, y en primer lugar, y sobre todo, la experiencia de la inmanencia y de la inmensidad, a la que me gustaría llamarle, a la manera del poeta Jules Laforgue, la *inmanensidad.* Estamos dentro del Todo, y éste, finito o no, nos excede por todas partes: sus límites, si los tiene, se encuentran definitivamente fuera de nuestro alcance. Nos envuelve. Nos contiene. Nos supera. ¿Es una trascendencia? No, porque nosotros nos encontramos dentro. Pero sí una inmanencia inagotable, indefinida, con límites a la vez inciertos e inaccesibles. Estamos en ella: la inmensidad nos lleva en su seno; habitamos, como dice una canción de Marc Wetzel, «el todo lejano».

Es lo que todo el mundo puede experimentar, por la noche, al mirar las estrellas. Sólo es necesario un poco de atención y de silencio. Basta con que la noche sea negra y clara, que nos encontremos en el campo y no en la ciudad, que se apaguen las luces, que levantemos la cabeza, que nos tomemos tiempo para mirar, para contemplar, para quedarnos callados... La oscuridad, que nos aleja de lo más próximo, nos abre a lo más lejano. No podemos ver a cien pasos. Y sin embargo,

vemos, a simple vista, a miles de millones de kilómetros. ¿Esa estela blanquecina u opalescente? Es la Vía Láctea, nuestra galaxia, ésa al menos de la que formamos parte: cerca de 100.000 millones de estrellas, la más próxima de las cuales, exceptuado nuestro Sol, se encuentra a 30 billones de kilómetros... ¿Y ese punto tan brillante? Es Sirius, a 8 años-luz, es decir, a 80 billones de kilómetros. ¿Y esa mancha luminosa, casi imperceptible, allá, cerca del Carro de Pegaso? Es la nebulosa de Andrómeda, otra galaxia (existen miles de millones, cada una compuesta por miles de millones de estrellas), que se encuentra a 2 millones de años-luz, es decir, ¡a cerca de 20 trillones de kilómetros! Durante la noche, todo cambia de escala. El Sol, por su brillo, constituye una prisión de luz, que es el mundo, *nuestro* mundo. Pero la oscuridad, cuando hace buen tiempo, nos abre a la luminosidad del cielo, que es el universo. Sólo con dificultad intuyo el suelo sobre el que me desplazo, pero percibo, mejor que en pleno día, lo inaccesible que me contiene.

¿Que se trata de una experiencia banal, una experiencia familiar? Sí, pero no es menos turbadora cuando consentimos sumergirnos, abandonarnos y perdernos en ella. El mundo es nuestro lugar; el cielo, nuestro horizonte, y la eternidad, nuestra cotidianidad. Esto me hace sentir más emoción que la Biblia o el Corán. Y me sorprende más que los milagros, si creyera en ellos. Andar sobre las aguas, ¡qué fruslería al lado del universo!

Pero los creyentes, ante tal espectáculo, no pueden permanecer insensibles. Pascal, con su propia genialidad, con su propia sensibilidad, supo expresarlo como había que hacerlo:

> Cuando considero la pequeña duración de mi vida, absorbida por la eternidad precedente y sucesiva, el pequeño espacio que ocupo e incluso que veo, abismado en la infinita inmensidad de espacios que ignoro y que me ignoran, me espanto y me asombro de verme aquí más bien que allí; porque no hay ninguna razón por la cual esté aquí más bien que allí, en el presente más bien que en otro momento. ¿Quién me puso aquí? ¿Por orden y conducta de quién este lugar y este tiempo me han sido destinados a mí?

Suprimamos —porque excede nuestro saber y nuestra experiencia— el adjetivo «infinito» de este fragmento. La experiencia vivida, que es la de la inmanencia y la inmensidad, no deja de ser la misma (porque el infinito no podría, en tanto que tal, ser objeto de experiencia), y es esta experiencia la que concierne, en primer lugar, a la espiritualidad. El universo está ahí, nos envuelve, nos rebasa: es todo y nosotros no somos casi nada. Pascal experimenta en ello una especie de inquietud. Yo percibo más bien un océano de paz, al menos cuando consigo sentir en lugar de pensar («Quien piensa no percibe —dicen los maestros zen—; quien percibe no piensa»). Estamos en el universo, formamos parte del Todo o de la naturaleza. Y cuando contemplamos esta inmensidad que nos contiene, adquirimos una conciencia óptima, por contraste, de nuestra propia pequeñez. ¿Herida narcisista? Si se quiere. Pero que engrandece el alma, porque el ego, por fin instalado en su lugar, deja de ocuparlo todo.

El argumento es tradicional, pero es menos un argumento, también aquí, que una experiencia: la experiencia de la inmensidad de la naturaleza y, por tanto, la de nuestra propia pequeñez. Marco Aurelio, que citaba a Platón, se servía de ella para alejar el temor a la muerte:

—¿Crees que un hombre dotado de grandeza de alma, a quien le fuera dado contemplar todos los tiempos y todos los seres, puede contemplar la vida humana como algo grande?

—Es imposible.

—Por tanto, no vería en la muerte nada terrible.

Esto va mucho más allá de un pensamiento consolador. Marco Aurelio pretendía menos tranquilizarnos que ayudarnos a crecer, menos consolarnos que liberarnos. El yo es una prisión. Cobrar conciencia de su pequeñez (es lo que caracteriza, en Marco Aurelio, la grandeza de alma) es ya escapar de ella. Éste es el motivo por el cual la experiencia de la naturaleza, en su inmensidad, es una experiencia espiritual: porque ayuda al espíritu a liberarse, al menos en parte, de la estrecha prisión del yo.

¿Espanto? Es la expresión de Pascal. Tal es su sensibilidad, que también se expresa así en otro fragmento de sus *Pensamientos*, quizás el más célebre de todos los suyos, sin duda uno de los más bellos y, con seguridad, uno de los más breves: «*El silencio eterno de estos espacios infinitos me espanta*». ¿Es Pascal quien habla en su propio nombre, quien se confiesa y quien tiembla en la oscuridad? ¿O es a un libertino a quien hace hablar y a quien se propone, mediante la religión, tranquilizar? Los comentadores debatieron sobre el asunto durante mucho tiempo. Lo cierto es que no se puede zanjar la discusión. Por lo demás, las dos hipótesis no son en absoluto incompatibles. En Pascal, hay un prosélito: es su aspecto menor. Pero también existe el hombre excepcional, uno de los más grandes que jamás haya existido: por su inteligencia, su lucidez y su agudeza. Éste nos habla a todos, seamos o no creyentes. Éste es un maes-

tro, pero más de pensamiento que de vida. La universalidad de su genio no impide que tenga su propio temperamento, que se ve arrastrado tan fácilmente a la angustia o al vértigo. Uno no puede negarse a admirarle. Pero tampoco está obligado a seguirle.

A cada cual su camino. La serenidad no es tampoco mi fuerte. Pero no es el universo lo que me angustia, ni el espacio, ni el infinito, o lo que parece tal, ni la eternidad, ni el silencio... Al contrario: me gustaría decir que todo me angustia, o en cualquier caso podría angustiarme, salvo el Todo mismo, que me serena. A mi modo de ver, es un asunto más de sensibilidad que de doctrina. Un asunto de escala o de distancia. No me vanaglorio de mis angustias, ya que casi todas son egoístas o, al menos, egocéntricas: sólo temo por mí o por los que amo, por mí y mis allegados. Por eso, lo lejano me sienta bien: aleja mis angustias. La contemplación de la inmensidad, que vuelve ridículo al ego, hace que mi egocentrismo, y por tanto la ansiedad, sea algo menos fuerte, algo menos opresivo, hasta el punto de que, a veces, parece anularlos por un momento. ¡Qué sosiego repentino cuando el ego se retira! No hay otra cosa que todo (con el cuerpo en su interior, maravillosamente dentro, como entregado al mundo y a sí mismo); no hay más que el inmenso *hay* del ser, de la naturaleza y del universo, y ya nadie en nosotros puede sentir miedo, ni siquiera para ser tranquilizado; o, al menos, ya no hay nadie, en este momento, en este cuerpo, para preocuparse por el miedo o la seguridad, por la angustia o el peligro... Es a lo que los griegos llamaban *ataraxia* (la ausencia de turbación en el alma), y lo que los latinos tradujeron como *pax* (la paz, la serenidad), aunque ante todo no se trata de una palabra (Krishnamurti: «La pa-

labra "tranquilidad" no es la tranquilidad»), ni de un concepto, sino de una experiencia, y que sólo se refiere al yo, o lo atraviesa, en la medida en que se libera de él.

Todo ego vive en el espanto, siempre. Es lo que le da la razón a Pascal, puesto que el ego nos separa de lo real, y que se la quita, cuando el ego se disuelve —provisionalmente— al dejar de separarse de él. Noche clara: «noche serena», como dice Lucrecio, noche luminosa y suave. ¿Qué peso tienen nuestras preocupaciones frente a la Vía Láctea? Esto no las anula (¿quién podría hacerlo?), pero las hace más soportables, si no son excesivamente atroces, más aceptables (sí, abiertas a la mirada y a la acción), más cotidianas, más ligeras... El silencio eterno de estos espacios infinitos me sosiega.

EL «SENTIMIENTO OCEÁNICO»

En el fondo es lo que Freud, retomando una expresión de Romain Rolland, llamaba «el sentimiento oceánico». Lo describe como «un sentimiento de unión indisoluble con el gran Todo y de pertenencia a lo universal». Del mismo modo que la ola o la gota de agua en el océano... La mayoría de las veces, de hecho, no es más que un *sentimiento*. Pero a veces sucede que sea una experiencia, y turbadora: lo que actualmente los psicólogos norteamericanos llaman un *altered state of consciousness*, un estado alterado de conciencia. ¿Experiencia de qué? Experiencia de la unidad, como dice Svâmi Prajnânpad, que consiste en experimentarse uno con todo.

Este sentimiento «oceánico» no tiene nada, en sí mismo, de propiamente religioso. Si me remito a mis vi-

vencias, tengo la impresión contraria: quien se siente «uno con el Todo» no tiene necesidad de otra cosa. ¿De un Dios? ¿Para qué? Con el universo es suficiente. ¿De una Iglesia? Es inútil. Basta con el mundo. ¿De una fe? ¿Para qué? La experiencia es suficiente.

Que esta experiencia pueda expresarse en términos religiosos es, desde luego, posible cuando se encuentra, si se puede decir así, con un creyente. Pero no es de ninguna manera necesario. Michel Hulin, en el hermoso libro que dedicó a lo que llama «la mística salvaje» (la experiencia mística espontánea de individuos ordinarios que no fueron catalogados como «místicos» en el sentido tradicional del término), reproduce varios testimonios que describen este estado. Aunque proceda de individuos muy diferentes, creyentes o no, la mayoría de las veces son convergentes. En ellos, encontramos el mismo carácter repentino, el mismo sentimiento de que «todo está ahí», la misma presencia de la eternidad, la misma plenitud, el mismo silencio («El intelecto queda fuera de circuito», observa Michel Hulin), la misma alegría inefable y sobreabundante... Por ejemplo, citadas en *La Mystique sauvage* (PUF, 1993), estas pocas líneas de Marius Favre: «¿Había sido aspirado por el universo, o es que el universo penetraba en mí? Estas expresiones apenas tienen sentido en este caso porque las fronteras entre mi cuerpo y el mundo se desvanecían, o más bien parecían no haber sido más que una alucinación de mi razón, que se derretía bajo el fuego de la evidencia... Todo estaba ahí, más presente que nunca...». O éstas, también citadas por Michel Hulin, que pertenecen a Richard Jefferies: «La eternidad está aquí y ahora. Yo estoy dentro. Está alrededor de mí en el resplandor del Sol. Me siento en ella como la ma-

riposa que flota en el aire saturado de luz. No hay futuro. Todo está ahí. Ahora, la eternidad. Ahora, la vida inmortal. Aquí, en este instante, cerca de este túmulo, ahora, vivo en ella...». O también estas otras, de Margaret Montague: «No vivo nada nuevo, sino que vivo todas las cosas habituales bajo una nueva y milagrosa luz, bajo la que creo que es su verdadera luz. Percibo el extravagante esplendor, la alegría, que desafía cualquier tentativa de descripción por mi parte, de la vida en su totalidad. Cada uno de los seres humanos que atravesaban el mirador, cada gorrión en su vuelo, cada rama que oscilaba al viento, todos eran parte integrante del todo, estaban como atrapados en este loco éxtasis de alegría, de significación y de vida embriagada. Vivo esta belleza presente por todas partes... Al menos por una vez, en medio de la grisalla de los días de mi vida, habría mirado en el corazón de la realidad, habría sido testiga de la verdad». ¡Qué perspicaz sería quien, al leer estas declaraciones, pudiera decidir si su autor cree o no en Dios! Las experiencias de las que dan cuenta no conciernen a ninguna teología en particular, a ninguna creencia en particular, y ni refutan ni confirman ninguna. Es lo que constituye su fuerza, porque se encuentran en la mayor cercanía de lo que cada uno puede vivir, sean cuales fueren por lo demás sus convicciones religiosas o irreligiosas.

Por otra parte, existe otro texto, que Michel Hulin no cita, que siempre me ha parecido que tenía el mismo sentido, aunque en esta ocasión se sitúa en un clima espiritual claramente ateo. Es cierto que se trata de una novela, pero no albergo la menor duda de que su autor, independientemente de la ficción, también nos esté hablando de su experiencia. Se trata del final, tan hermo-

so, tan conmovedor, de *El extranjero* de Camus. Recordemos que se trata de un condenado a muerte, la víspera de su ejecución: «La paz maravillosa de este verano adormecido penetraba en mí como una marea... Vaciado de toda esperanza, ante esta noche cargada de presagios y de estrellas, me abría por vez primera a la tierna indiferencia del mundo. Al experimentarlo tan parecido a mí, tan fraternal, en definitiva, comprendía que había sido feliz y que seguía siéndolo». Estas «bodas con el mundo», como dice en otra parte Camus, son la manifestación de una experiencia espiritual, pero que se vive enteramente en la inmanencia. No hay nada que esperar. Nada que creer. ¿La felicidad? Es decir demasiado, o demasiado poco, para una experiencia que rebasa el marco de la psicología ordinaria. Como si no hubiera nada más que la verdad, que sería el mundo, y la conciencia, que sería verdadera. «¿En qué momento soy yo más verdadero que cuando soy el mundo?», se preguntaba Camus en *El revés y el derecho*. Y añadía, a modo de respuesta: «Me siento satisfecho antes de haber deseado. La eternidad está ahí y yo la esperaba. Lo que ahora deseo ya no es ser feliz, sino tan sólo ser consciente». ¿El absurdo? No es ésa ya la cuestión. Porque ya no hay *cuestión* en absoluto. El absurdo es sólo un punto de partida que desemboca, en Camus, en una política de la rebelión y una ética del amor, pero también, y quizá sobre todo, en una mística del silencio y la inmanencia.

En todos los continentes, en ambientes intelectuales y espirituales muy diversos, se vivieron experiencias comparables, y esto hace que las convergencias, entre los relatos que las describieron, resulten más espectaculares. El «sentimiento oceánico» no pertenece a ningu-

na religión ni a ninguna filosofía, y es mejor así. No es un dogma ni un acto de fe. Es una experiencia.

La perplejidad de Freud ante el testimonio de Romain Rolland es tanto mayor. Porque Freud reconocía no haber experimentado nunca tal estado, a menudo vivido como una revelación. Es sabido que era la antípoda de un místico. En una carta a Romain Rolland, escrita en julio de 1929, se pueden leer estas dos frases, en las que es difícil no escuchar como un lamento: «¡Qué extraños me resultan los mundos en que usted se mueve! Me siento tan negado para la mística como para la música». Quizá por eso concedía tanta importancia al testimonio de su «venerado amigo». A costa, no nos engañemos, de interpretarlo en términos psicoanalíticos, aunque sólo fuera para mantenerlo a distancia («Apartarlo de mi camino», escribe Freud). Tal es el objeto de las primeras páginas de *El malestar en la cultura*. En este «sentimiento oceánico», Freud ve la expresión de un «narcisismo ilimitado» que remite a «una fase primitiva del sentimiento del yo», anterior, en el bebé, a la escisión entre el yo y el mundo exterior. Tal vez. Esto podría explicar que algunos, al relatar sus propias experiencias, hayan hablado, para describir estos estados, de una experiencia de amor (en el sentido del amor recibido, no del amor experimentado o dado). ¿Amor por uno mismo? ¿Amor por la madre? ¿Regresión intrauterina? ¿Proyección narcisista? ¿O bien, como escribiría Freud en 1938, a propósito del misticismo, «la oscura autopercepción, más allá del Yo, del reino del Ello»? Todo es posible. Todo es incierto. Por lo que a mí respecta, y dado que cada cual sólo puede hablar aquí de su propia experiencia, no viví nada parecido; el universo siempre me pareció indiferente a todo, es decir,

a sí mismo: sin amor, sin odio, sin afectos. Que pueda amarlo es una circunstancia feliz (ya que es la felicidad misma). Pero ¿por qué habría de amarme él a mí? La naturaleza no es nuestra madre. Esto viene a propósito, porque con una madre, en una vida humana, basta.

Sin embargo, este sentimiento oceánico, tal como lo describen Romain Rolland o Freud, no me resulta desconocido. Esta «sensación de eternidad, de algo sin límites ni fronteras», como dice Freud, esta impresión de seguridad definitiva, incluso frente al peligro (la certeza de que «uno no se puede quedar fuera del mundo»), este sentimiento de ser «uno con el Todo»... Sí, yo he vivido eso, como muchos de nosotros, y nunca experimenté luego nada más intenso, ni más deleitoso, ni más perturbador, ni más tranquilizador. ¿Un éxtasis? Yo no utilizaría esta palabra: ya no habría un *afuera* hacia el cual salir. Más bien una *éntasis*: la experiencia de una interioridad (pero que me contiene y que yo no contengo), de una inmanencia, de una unidad, de una inmersión, de un *adentro*. ¿Una visión? En todo caso no en el sentido en que se entiende ordinariamente. No he vivido nada más simple. No he vivido nada más natural. ¿Un misterio? Sin duda, pero indisociable de una evidencia. ¿Una revelación? Si se quiere. Pero sin mensaje ni secreto.

Una experiencia mística

La primera vez sucedió en un bosque del norte de Francia. Tenía 25 o 26 años. Daba clases de filosofía —era mi primer empleo— en el instituto de una ciudad muy pequeña, perdida entre campos, al borde de un

canal, no lejos de Bélgica. Esa noche, después de cenar, salí a pasear con algunos amigos por ese bosque al que amábamos. Estaba oscuro. Caminábamos. Poco a poco, las risas se apagaron; las palabras escaseaban. Quedaba la amistad, la confianza, la presencia compartida, la dulzura de esa noche y de todo... No pensaba en nada. Miraba. Escuchaba. Rodeado por la oscuridad del sotobosque. La asombrosa luminosidad del cielo. El silencio ruidoso del bosque: algunos crujidos de las ramas, algunos gritos de animales, el ruido más sordo de nuestros pasos... Todo eso hacía que el silencio fuera más audible. Y de pronto... ¿Qué? ¡Nada! Es decir, ¡todo! Ningún discurso. Ningún sentido. Ninguna interrogación. Sólo una sorpresa. Sólo una evidencia. Sólo una felicidad que parecía infinita. Sólo una paz que parecía eterna. El cielo estrellado sobre mi cabeza, inmenso, insondable, luminoso, y ninguna otra cosa en mí que ese cielo, del que yo formaba parte, ninguna otra cosa en mí que ese silencio, que esa luz, como una vibración feliz, como una alegría sin sujeto, sin objeto (sin otro objeto que todo, sin otro sujeto que ella misma), ¡ninguna otra cosa en mí, en la noche oscura, que la presencia deslumbrante de todo! Paz. Una paz inmensa. Simplicidad. Serenidad. Alegría. Estas dos últimas palabras podrían parecer contradictorias, pero no se trata de palabras: era una experiencia, un silencio, una armonía. Formaba como un calderón, pero eterno, sobre un acorde perfectamente afinado, que era el mundo. Me sentía bien. ¡Sorprendentemente bien! Tan bien que no sentía la necesidad de decírmelo, ni siquiera el deseo de que no se terminara. Ya no había palabras, ni carencia ni espera: puro presente de la presencia. Apenas puedo decir que paseara: sólo es-

taba el paseo, el bosque, las estrellas, nuestro grupo de amigos... Ya no había *ego*, ni separación ni representación: únicamente la presentación silenciosa de todo. Ya no había juicios de valor: tan sólo lo real. Ya no había tiempo: tan sólo el presente. Ya no había la nada: tan sólo el ser. Ya no había insatisfacción, ni odio, ni miedo, ni cólera ni angustia: únicamente alegría y paz. Ya no había comedia, ni ilusiones ni mentiras: tan sólo la verdad que me contiene y a la que yo no contengo. Todo eso duró apenas algunos segundos. A la vez, me sentía agitado y reconciliado, agitado y más tranquilo que nunca. Desasimiento. Libertad. Necesidad. El universo al fin devuelto a sí mismo. ¿Finito? ¿Infinito? No se planteaba la pregunta. Ya no había preguntas. ¿Cómo se les podría dar respuesta? Sólo había la evidencia. Sólo había el silencio. Sólo había la verdad, pero sin frases. Sólo el mundo, pero sin significación ni meta. Sólo la inmanencia, pero sin contrario. Sólo lo real, pero sin otro. Ni fe. Ni esperanza. Ni promesa. Sólo había todo, y la belleza de todo, y la verdad de todo, y la presencia de todo. Eso era suficiente. ¡Eso era mucho más que suficiente! Aceptación, pero alegre. Quietud, pero tónica (sí, provocaba como un inagotable coraje). Reposo, pero sin fatiga. ¿La muerte? No era nada. ¿La vida? Era sólo esta palpitación del ser en mí. ¿La salvación? Era sólo una palabra, o era eso mismo. Perfección. Plenitud. Beatitud. ¡Qué gozo! ¡Qué felicidad! ¡Qué intensidad! Me dije: «Esto es a lo que Spinoza llama "la eternidad"...». Y esto, os lo imagináis, la hizo cesar, o más bien me expulsó de ella. Regresaban las palabras, y el pensamiento, y el ego, y la separación... No importaba: el universo siempre estaba ahí, y yo con él, y yo dentro. ¿Cómo podría salirme del

Todo? ¿Cómo podría concluir la eternidad? ¿Cómo podrían las palabras asfixiar el silencio? Había vivido un momento perfecto, justo lo suficiente para saber lo que es la perfección. Un momento bienaventurado, justo lo suficiente para saber lo que es la beatitud. Un momento de verdad, justo lo suficiente para saber, pero por experiencia, que es eterna.

«Sentimos y experimentamos que somos eternos», escribía Spinoza en la *Ética*: no que lo *seremos*, tras la muerte, sino que lo *somos*, aquí y ahora. ¡Vaya! Lo había sentido y experimentado, en efecto, y eso hizo en mí las veces de una revelación, pero sin Dios. Fue el momento más hermoso que haya vivido nunca, el más alegre, el más sereno y el más evidentemente espiritual. ¡Qué ridículas me parecen, a su lado, las oraciones de mi infancia o mi adolescencia! Demasiadas palabras. Demasiado ego. Demasiado narcisismo. Lo que viví aquella noche, y lo que otras veces llegué a vivir o a rozar, es más bien lo contrario: como una verdad sin palabras, como una conciencia sin ego, como una felicidad sin narcisismo. Intelectualmente, no considero que sea una prueba de nada, pero tampoco puedo hacer como si eso no hubiera sucedido.

Me reuní de nuevo con mis amigos, a los que había dejado un rato para distanciarme un poco. No les dije nada de lo que había vivido. Había que regresar. Mi vida retomó su curso como antes, o más bien no se detuvo. Dejé que la eternidad continuara sin mí... No soy de esos que saben habitar duraderamente en el absoluto. Pero, después de todo, el absoluto me había habitado por espacio de un momento. Al fin había entendido lo que era la salvación (o la beatitud, o la eternidad: poco importan las palabras, ya que no se trata de dis-

cursos), o más bien la había probado, sentido, *experimentado*, y eso me dispensó en adelante de buscarla.

Tales experiencias se reprodujeron en otras ocasiones, por lo demás cada vez más escasas (algunos años más tarde, entendería por qué los grandes místicos no suelen tener hijos, ya que nuestros hijos nos atan, mediante un amor excesivo, o demasiado pasional, mediante un exceso de angustias y preocupaciones, separándonos así del absoluto o más bien impidiéndonos habitarlo simplemente), sin que lo eche de menos o me perturbe demasiado. Por lo demás, algo se modificó, en mi relación con el tiempo, como si se apaciguara (sí, incluso en el corazón de la angustia), se purificara, se liberara... Una cierta apertura al presente, al tiempo que pasa y que permanece, a la eternidad del devenir, a la impermanencia perenne de todo... Estas experiencias, incluso excepcionales, modificaron mi vida cotidiana y la volvieron más feliz (en las épocas buenas) o menos pesada. Transformaron duraderamente mi relación con el mundo, con los otros, con el arte (¡qué eternidad se encuentra, a veces, en Vermeer o Mozart!), con la filosofía, con la espiritualidad... Nunca me consideré un místico ni mucho menos un sabio. Empleé más tiempo en pensar la eternidad —por ejemplo, en comentar el libro V de la *Ética* de Spinoza— que en vivirla. A esto es a lo que se llama «un filósofo». No hay oficio que sea malo. Pero, en fin, entonces ya sabía de qué hablaba —en mis cursos y pronto en mis libros—, de qué hablaban Epicuro, Spinoza o Wittgenstein (los «bienes inmortales» del primero, el «*sub specie aeternitatis*» del segundo, la «vida eterna» del tercero), de qué hablaban Lao-Tsé o Nagarjuna, Krishnamurti o Prajnânpad (a quien todavía no había leído), de qué hablan casi todos los

sabios, en todos los países, en todas las lenguas, y que no es un discurso, sino un silencio.

¿Hablar del silencio?

Sin embargo, hay que intentar decir algo a propósito de ello, a pesar de Lao-Tsé y de Wittgenstein, o más bien con ellos.

«El Tao que se deja expresar no es el Tao», decía el primero. Sin duda, porque «Tao» es sólo un nombre, mientras que Tao (el absoluto) es «sin nombre». Razón de más, y es lo que confirma la existencia del *Tao-te king*, para intentar decir —con palabras, necesariamente— lo que no es una palabra ni un discurso.

«De lo que no se puede hablar —escribía el segundo—, mejor es callarse.» De acuerdo. Pero ¿qué es de lo que no se puede hablar? Que un objeto sea silencioso no demuestra que sea indecible. Una piedra no dice nada, pero eso no es óbice para que se pueda decir sobre ella algo que sea cierto. Toda sensación es muda (*alogos*, decía Epicuro), pero esto no impide (sino, al contrario, lo hace posible) que fundemos en ella nuestras palabras. De otro modo, ¿qué conocimiento podría haber? ¿Qué testimonio? Que la verdad no sea un discurso no impide que un discurso sea verdadero.

Por otra parte, por mucho que el absoluto sea indecible, no probaría que la experiencia misma, que apunta a él o lo encuentra, también lo sea. Fijaos en nuestros poetas, artistas y místicos. ¿Por qué no podría el filósofo intentar seguirles? ¿Cómo, incluso, podría dispensarse de hacerlo? Pensar la totalidad de la experiencia humana, como es de su incumbencia, implica también

—por supuesto que de un modo relativo— nuestra relación con el absoluto. ¿Decir lo indecible? Quizá nunca se haya dicho otra cosa. ¿Hablar del silencio? ¿Por qué no? Es preferible a sólo hablar del discurso.

«La idea de círculo no es redonda —decía Spinoza—, el concepto de perro no ladra.» El concepto de silencio, de un modo similar, no es silencioso, del mismo modo que el concepto de absoluto tampoco es absoluto. ¿Y qué? Esto es lo que nos permite hablar de su objeto (el silencio, el absoluto, no sus conceptos), evidentemente con palabras y de un modo relativo. No resulta más paradójico que enunciar de un perro únicamente sus ladridos. Lo que se puede callar, y tan sólo eso, se puede también decir.

Intentémoslo.

Si me esfuerzo, retrospectivamente, por sacar algunas lecciones de lo que he vivido, en esas raras experiencias, y también de lo que he leído, tanto en los místicos (sobre todo orientales) como en los filósofos (sobre todo occidentales), llego a la conclusión de que este «estado alterado de conciencia», que es la experiencia mística, se caracteriza por un cierto número de suspensiones o puestas entre paréntesis. Ya mencioné de pasada varias de ellas, pero sin duda es útil, para acabar, trazar una lista a la vez sucinta y no demasiado incompleta.

El misterio y la evidencia

En primer lugar, pues (pero este «en primer lugar» sólo es pertinente para la exposición, necesariamente sucesiva, y no para la experiencia misma, que pertenece plenamente a la simultaneidad), la suspensión o la pues-

ta entre paréntesis de la familiaridad, la banalidad, la repetición, lo ya conocido, lo ya pensado y las falsas evidencias de la conciencia ordinaria. Es como si de pronto todo fuera nuevo, singular, extraño, asombroso, no irracional, desde luego, sino inexplicable o incomprensible, como si estuviera más allá de toda razón (la razón forma parte de ese todo, ¿cómo podría contenerlo?). A esto lo llamé el *misterio*.

Luego, o más bien al mismo tiempo, la suspensión o la puesta entre paréntesis de las interrogaciones, las preguntas, los problemas, no porque habrían sido resueltos, sino porque ya no se planteaban. ¿Por qué hay algo y no más bien nada? La pregunta ha desaparecido: ya sólo existe la respuesta, que no responde a nada (porque ya no hay pregunta). Ya sólo existe el ser. Ya sólo existe lo real. A esto lo llamé la *evidencia*. Woody Allen, en uno de sus aforismos, se acercó a ella de un modo humorístico: «La respuesta es sí. Pero ¿cuál puede ser la pregunta?». No hay pregunta, por eso la respuesta siempre es *sí*, lo que no es una respuesta, sino una confirmación (en nosotros) o una presencia (en todo). Misterio del ser, evidencia del ser. Los dos son lo mismo. Por eso el misterio no es un problema ni la evidencia, una solución. Referido a esto, Wittgenstein nos ofrece las frases más precisas: «La solución del enigma es que no hay enigma. [...] La solución del problema de la vida se percibe en la desaparición de ese problema».

El misterio y la evidencia son una sola y misma cosa, que es el mundo. Misterio del ser, luminosidad del ser.

PLENITUD

Otra puesta entre paréntesis: la suspensión de la carencia. Es una experiencia completamente excepcional. Habitualmente, empleamos nuestro tiempo en perseguir algo que no tenemos, que echamos de menos, que querríamos obtener o poseer... Es lo que Lucrecio había observado: «El objeto de nuestros deseos, mientras se hurte a nosotros, nos parece superior al resto. Una vez que es nuestro, deseamos otra cosa, y la misma sed de la vida nos sigue manteniendo en vilo». Somos prisioneros de la carencia, somos prisioneros de la nada. ¿Prisioneros del deseo? Más bien de la *sed*, como dice Lucrecio, y Buda (*tanha*), o de la esperanza, como decían los estoicos (el deseo de lo que no se tiene). No vivimos, dirá Pascal después de Séneca, sólo esperamos vivir... La nada se apodera de nosotros porque nos sentimos atraídos por ella.

Pero, en ocasiones, muy pocas, se dan momentos de gracia en los que se ha dejado de desear otra cosa que lo que es (no es ya la esperanza, sino el amor) o que lo que se hace (no es ya la esperanza, sino la voluntad), en los que no se carece de nada, en los que no se tiene nada que esperar ni que lamentar, en los que la cuestión de la posesión ya no se plantea (ya no hay nada que querer, sino sólo el ser y el actuar). A esto es a lo que llamo la *plenitud*. Para alcanzarlos, no es necesario (aunque pudiera servir de ayuda) practicar *zazen* durante horas. ¿Quién de nosotros no ha conocido nunca un momento de plenitud? Por ejemplo, al hacer el amor (cuando no se persigue el resultado, ni al otro, ni a uno mismo, cuando incluso el orgasmo y el amor han dejado de faltar, cuando ya no existe más que el puro placer, como

decía Lucrecio, *pura voluptas*, que el puro deseo, pero sin falta, cuando no existe otra cosa que la pura potencia de gozar y de hacer gozar...), o bien al hacer deporte (milagro de la energía renovada: cuando ya no hay más que la pura potencia de correr), o ante una obra de arte (¡qué plenitud, a veces, al escuchar a Mozart!), o ante un paisaje sublime (¿a quién se le ocurriría la veleidad de poseer los Alpes o el Océano?), o incluso, más sencilla y tranquilamente, durante un paseo o una excursión...

Vais por el campo. Os sentís bien. La cosa había comenzado como una diversión o un ejercicio: distraerse durante unas horas, perder unos gramos... Luego, se convierte en otra cosa. Algo como un placer más sutil, más profundo, más elevado. Como una aventura, pero interior. Como una experiencia, pero espiritual. Se olvidan los kilos de más. Se olvida el aburrimiento o la angustia. Ya no tenéis un objetivo, o ya lo habéis alcanzado. Digamos que no dejáis, a cada paso, de alcanzarlo: camináis. Es como una peregrinación en la inmanencia, pero que no llevaría a ninguna parte, o más bien que sólo se dirige exactamente allí donde estáis. No deseáis otra cosa que el paso que dais, en el momento mismo en que lo dais, ni otra cosa que el campo tal como es, en este mismo instante, con este pájaro que canta o grita, este otro que se pone a volar, con esta fuerza en vuestras pantorrillas, esta ligereza en el corazón, esta paz en el alma... Y como estáis dando efectivamente este paso, como el campo es exactamente lo que es, como este pájaro grita o canta, como este otro levanta el vuelo, como estáis exactamente como estáis (tónicos, alegres, serenos), no carecéis de nada: esto es la plenitud.

La experiencia mística no hace otra cosa que ir un poco más lejos en la misma dirección: cuando ya no es

tal o cual ente lo que os satisface, sino el ser mismo, que os colma. Es como si os hubierais liberado milagrosamente de la frustración: ¡liberado de la carencia, liberado de la nada! Ya no hay más que el ser, ya no hay más que la alegría. (La angustia es el sentimiento de la nada; la alegría, el sentimiento del ser.) Ya no hay más que la plenitud de lo real. ¿Cómo podríais desear otra cosa? Ya no tenéis carencia que saciar. Ninguna sed. Ninguna avidez. Ningún ansia. ¿Porque lo tenéis todo? No, sino porque os habéis liberado (esto es lo que incumbe a la espiritualidad) de la posesión misma. Ya no hay más que el ser sin pertenencia y la alegría en vosotros de formar parte de él.

Todo ego está siempre frustrado. Cuando ya no existe la frustración, ya no hay ego.

SIMPLICIDAD

Por eso os sentís también como liberados de vosotros mismos: porque ya no hay dualidad entre lo que hacéis y la conciencia que lo observa, entre el cuerpo y el alma, entre el *yo* [*je*] y el *mí mismo* [*moi*]. Porque ya no hay más que el *yo*. Porque ya no hay más que la conciencia. Porque ya no hay más que la acción (el cuerpo en acto). Suspensión de la dualidad interior, de la representación (en el doble sentido de la idea y del espectáculo), de toda la comedia del yo [*moi*]: puesta entre paréntesis del ego. Es lo que llamo la *simplicidad*. Ya no hacéis como si fuerais lo que sois (por eso la simplicidad es lo contrario de la mala fe, en el sentido sartriano del término), ni algo distinto (por eso la simplicidad es una impugnación del existencialismo: ¡probad

un momento, en el presente, a no ser lo que sois o a ser lo que no sois!). Además, no sois nada, al menos no un ser ni una sustancia: vivís, sentís, actuáis. No hay más que «un flujo de percepciones», como diría Hume, una acción pero sin actor, una vida pero sin otro sujeto que ella misma. No hay más que una experiencia, como diría Wittgenstein («Toda experiencia pertenece al mundo y no hay necesidad del sujeto»). Es lo que los budistas llaman el *anatman* (no el yo mismo [*moi*], no el Sí mismo: sólo un proceso sin sujeto ni fin), pero que no es vivido como negación, ni como privación, a pesar de la literalidad de la palabra (la *a*, en *anatman*, es privativa); por eso prefiero hablar de simplicidad, en francés, más que de no-yo o de no-ego. Metafísicamente, es lo más difícil de pensar (por ejemplo, en Spinoza, Hume, Nietzsche, Lévi-Strauss). Pero, espiritualmente, es lo más sencillo de vivir, aun cuando esta simplicidad siga siendo la excepción. Son los momentos en que nos olvidamos de nosotros mismos, como suele decirse, y nunca la conciencia es tan pura, tan clara, tan sutil. Los virtuosos, durante un concierto, la alcanzan a veces, al menos los más grandes: son sus momentos de gracia, cuando ya no hay más que música. Pero cada uno de nosotros puede acceder a ella en la medida de su simplicidad, de su maestría, de su propio virtuosismo en tal o cual campo. Simplicidad de la acción. Simplicidad de la atención. «Cuando una actividad os absorbe, sea la que sea —pregunta Prajnânpad—, ¿percibís cualquier forma de ego? No, ya no hay separación.» Porque sólo hay actividad.

Quien se observa actuar no es la acción justa.

Quien se pretende atento no es la atención justa. ¿Os resulta difícil ser simples? Comenzad por lo más fácil: sentarse, caminar, respirar... Éste es el espíri-

tu del Soto Zen: «La técnica es el camino; el camino es la técnica». Pero el adónde lleva ya no es una técnica ni un camino. Es la vida misma en su simplicidad. Uno ha dejado de observarse: ve. Uno ha dejado de simular: actúa. Uno ha dejado de esperar: está atento. ¿Qué puede haber más simple que la simplicidad? ¿Qué, más escaso? Consiste en ser uno consigo mismo, hasta el punto de que ya no haya sí mismo: sólo hay lo uno, sólo hay el acto, sólo hay la conciencia. ¿Dais un paseo? Sólo existe el paseo. ¿Hacéis el amor? Sólo existe el deseo o el amor. ¿Meditáis? Sólo existe la meditación. ¿Actuáis? Sólo existe la acción (éste es el secreto de las artes marciales y la razón por la que incumben a la espiritualidad). ¿Sois? Sólo existe el ser.

Unidad

Ya no hay, por tanto, separación entre uno y uno mismo. Pero tampoco entre uno y el mundo, entre el interior y el exterior, entre el *yo* [*je*] y el todo. Suspensión o puesta entre paréntesis de la dualidad, y también, una vez más, del ego: lo único que existe es todo, y la unidad de todo. Es lo que anteriormente llamé, con Freud o Romain Rolland, el «sentimiento oceánico», lo que los orientales llaman el *advaita* (la no dualidad, el no dualismo), y que yo prefiero llamar, con Svâmi Prajnânpad, la experiencia de la *unidad*. Ésta es indisociable de la simplicidad, hasta el punto de que es difícil, incluso intelectualmente, distinguirlas. Cuando ha desaparecido la dualidad interior, ya no hay dualidad con el exterior. Basta con unificarse con la propia conciencia o con el propio cuerpo (ambos están unidos: a esto

llamo la «simplicidad») para identificarse con el mundo (es lo que llamo la «unidad»). «En realidad, no hay más que uno, sin segundo», decía Prajnânpad, y ésta es la verdad misma.

Filosóficamente, y por tanto *a posteriori*, esto no deja de evocar al monismo o al panteísmo. También podría pensarse en la unidad de la sustancia, en Spinoza. O en la unidad material del mundo, en los materialistas. Pero es lo contrario de un sistema, al que sólo puede excluir: es una experiencia, que se da más bien como una inmersión, como una fusión, como una integración realizada. No se trata de ser o no spinozista, materialista o no. De lo que se trata es de ser uno con todo.

Todo ego está siempre separado. Cuando ya no hay separación, ya no hay ego.

«Soy el mundo», decía Krishnamurti. Y Prajnânpad, quizá con mayor precisión: «Swâmiji os va a revelar un secreto. Swâmiji no sabe nada, salvo una cosa: que es uno con todo». Sabiduría de la inmanencia, mística de la unidad.

EL SILENCIO

La misma experiencia espiritual pone también entre paréntesis al lenguaje, el discurso y la razón (el *logos*, como se decía en Grecia, el *manas* o lo *mental*, como se dice en Oriente). De otra forma, no habría unidad. Sólo estamos separados de todo por el pensamiento, es decir, por nosotros mismos. Abandonad el ego, dejad de pensar: queda el todo.

¿Afasia? ¿Estupefacción? De ninguna manera, al menos no en el sentido patológico del término. El pensa-

miento sigue siendo posible. La palabra sigue siendo posible. Sencillamente, han dejado de ser necesarios. El resultado es como una suspensión del monólogo interior, del pensamiento argumentativo o argumental, del sentido (y, por lo tanto, también del sinsentido o del absurdo). No hay otra cosa que lo real. No hay otra cosa que la sensación (que forma parte de él). Es como si viéramos, en fin, las cosas tal como son, sin máscaras, sin etiquetas, sin nombres. La mayoría de las veces no sucede así: estamos separados de lo real, casi siempre, a causa de las mismas palabras que nos sirven para decirlo o para protegernos de él (interpretación, racionalización, justificación). Y luego, de pronto, en un giro de la meditación, de una sensación o de un acto: la verdad misma, pero sin frases. *Alogos*, decía Epicuro. *Afasia*, decía Pirrón (no la imposibilidad de la palabra, sino su suspensión al menos provisional). A esto es a lo que llamo el *silencio*, que no es la ausencia de ruidos, sino de palabras, no de sonidos, sino de sentido. Silencio del mar. Silencio del viento. Silencio del sabio, aun cuando habla.

Es inútil precisar que esta suspensión de la razón (de *nuestra* razón) no tiene nada de irracional, como tampoco el «tercer género de conocimiento» que, en Spinoza, quizá le corresponda. El silencio es todo lo que queda cuando uno se calla, es decir, todo. Deja la verdad totalmente intacta. Simplemente, esta verdad «no tiene necesidad de ningún signo», como decía Spinoza, y no quiere decir nada: no se da a interpretar, sino a conocer o contemplar; no es una representación, sino «la esencia objetiva de las cosas» (Spinoza), lo que un budista llamaría su simple y silenciosa *asidad*. Esto de lo que se habla (lo real) no es un discurso. Ni esto que se dice (la verdad). Sólo nos separan de esto nuestras

ilusiones y nuestras mentiras. Basta con callarse, o más bien con hacer silencio en uno mismo (callarse es fácil; hacer silencio es otra cosa), para que no haya más que la verdad, que cualquier discurso supone, que los contiene a todos y a la que ninguno contiene. Verdad del silencio, silencio de la verdad.

La eternidad

Hay algo todavía más asombroso. Hay algo más intenso. Lo que se da, en esta experiencia a la que me refiero, es también, y quizá sobre todo, la suspensión del tiempo, o más bien de lo que entendemos habitualmente por él. El tiempo real, desde luego, sigue su curso. El presente sigue su curso. La duración continúa. Incluso es sólo lo que hay. Porque lo que entonces comprobáis en vosotros es como una puesta entre paréntesis del pasado y el futuro, de la *temporalidad*, como dicen los fenomenólogos, de lo que los estoicos llamaban el *aion* (la suma indefinida e incorporal de un pasado que ya no es y de un futuro que no es todavía, separados por un instante sin duración), lo que me gustaría traducir mediante una hermosa invención de Jules Laforgue: la *eternulidad*. Esta eternidad que no es nada, o casi nada, esta nulidad que no acaba nunca, esta perpetuidad que nos rodea, es lo que vivimos habitualmente: la huida del tiempo, como suele decirse, la absorción irreversible e imperceptible del futuro (que no es todavía) por el pasado (que ya no es). ¿Y entre los dos? El instante presente, que carece de duración (si tuviera una duración asignable ya no sería el instante y no sería presente: una parte sería pasado y otra futuro) y que no es nada. Por tanto, es una casi-nada en-

tre dos nadas: este tiempo, como bien observó Montaigne, no deja ordinariamente de separarnos del ser o de la eternidad. Y luego, súbitamente... ¡Ya no hay pasado! ¡Ya no hay futuro! Sólo existe el presente, que sigue siendo presente: sólo existe la eternidad.

Conceptualmente, y por lo tanto retrospectivamente, es posible entenderlo. El pasado no es, puesto que ya no es. El futuro no es, puesto que no es todavía. Sólo existe el presente, que no deja de cambiar, pero que sigue siendo y permanece presente. ¿Quién ha vivido nunca un solo *ayer*? ¿Quién ha vivido nunca un solo *mañana*? Siempre es hoy. Siempre es ahora. «Sólo el presente existe», decían con razón los estoicos, de suerte que «el tiempo todo es presente». Pero ya no es el tiempo-*aion* (el tiempo abstracto, que se divide y se mide, que se pierde y nos pierde), sino el tiempo-*cronos* (el tiempo concreto: el presente del mundo, el mundo mismo como presente), lo que Spinoza y Bergson llamaron la *duración* (la continuación indefinida e indivisible de una existencia). ¡Haced la prueba de medir el presente o de dividirlo! No lo conseguiréis. Porque no tiene *una* duración. Es la duración misma mientras dura (lo que me gustaría llamar, copiando el latín de Spinoza, la *duration*). No un lapso de tiempo, sino el tiempo mismo. Este tiempo no viene del futuro, que no es nada, ni es engullido por el pasado, que no es. De él podemos decir, y no es una coincidencia, lo que Parménides decía del ser: «Ni era ni será, porque es ahora». Ahora bien, un presente que sigue siendo presente es a lo que, tradicionalmente, se llama *la eternidad*: no un tiempo infinito, al que sería preferible llamar la *sempiternidad*, sino un «eterno presente», como decía san Agustín, o sea, lo que él llamaba el «presente actual» de

Dios, a lo que opondría sencillamente la perpetua actualidad del mundo (lo siempre-presente de lo real) y de la verdad (lo siempre-presente de lo verdadero), que son una sola cosa, en el presente, y es la eternidad misma.

Sí, podemos entender todo esto retrospectivamente. Pero ya no lo vivimos. Cuando se vive, no es un concepto, ni una reflexión ni una comprensión. Es una experiencia, es una evidencia. Es un deslumbramiento. El presente está ahí, y no existe otra cosa. Nunca desaparece: continúa. No deja de cambiar, porque nunca cesa. Todo es presente y el presente es todo. Todo es verdadero. Todo es eterno, ¡aquí y ahora eterno! Esto es lo que había observado Spinoza, de quien ya cité esta frase sorprendente: «Sentimos y experimentamos que somos eternos». Y es lo que había observado Wittgenstein: «Si entendemos por eternidad no la duración infinita sino la intemporalidad, entonces quien vive en el presente ya está en posesión de la vida eterna». ¿Cómo extrañarse de que la idea misma de la muerte se vuelva para él indiferente? Ya está salvado, o más bien ya no hay nadie a quien salvar: sólo existe la eternidad actual; sólo existe la eternidad en acto. ¡Qué ridículo resulta el paraíso a su lado! ¿Cómo podría estar en devenir la eternidad? ¿Cómo podríamos esperarla o alcanzarla, puesto que ya estamos en ella?

Eternidad del presente: presencia de la eternidad.

Serenidad

Lo cual no deja nada que esperar, ni que temer. Suspensión de la esperanza y del temor, puesta entre paréntesis de la espera, de la anticipación, del *cuidado*

[*souci*], como dice Heidegger, de la «futuridad», como también dice o le hacen decir sus traductores. El cuidado es constitutivo del *Dasein*: es el ser-ante-los-ojos que nos aboca, en Heidegger, al ser-para-la-muerte. ¿Es posible que no nos angustiemos? Tal es el precio que hay que pagar por la nada, la futuridad y el ego.

Pero ¿qué pasa si la nada no existe? ¿Si no hay ego? ¿Si sólo existe el presente? Entonces queda la serenidad, que es el ser-en-el-presente de la conciencia y de todo.

¿*Carpe diem*? Esto atañería más a la sabiduría (¡y una sabiduría bastante estrecha!) que a la espiritualidad. *Carpe aeternitatis* sería más preciso, con la salvedad de que no hay nada que recoger y todo que contemplar.

Esto coincide con el famoso tema de «*vivir el presente*», tal como decían los estoicos, y tal como dicen todos los sabios, con la salvedad de que no se trata de una consigna o un ideal, sino de la simple verdad de vivir.

Intentad vivir en el pasado o en el futuro. Os daréis cuenta de que, por lo imposible que resulta, el presente es la única vía. ¿Vuestros recuerdos? ¿Vuestros proyectos? ¿Vuestros sueños? O están presentes o no lo están. Por eso, no se puede elegir el presente (porque toda elección se da en él), sólo se puede habitar.

Esto tampoco deja de tener relación con lo que yo llamaba anteriormente la *gaya desesperación*, con la salvedad de que no tiene nada de desesperante y que la propia palabra de «jovialidad» [*gaieté*] es un poco superficial o anecdótica para describir entonces lo que se vive. Más bien, se trata de pasar al otro lado de la desesperación, allí donde sus dos lados se unen en uno solo.

En griego, ya lo dije, este estado se llamaba *ataraxia* (ausencia de turbaciones), y en latín, *pax* (la paz del alma). En nuestra lengua, puede traducirse por *quietud* o *se-*

renidad. No es por casualidad que en cualquier mística haya quietismo. Por ejemplo, en Fénelon o Chuang-Tzu («Sabiduría de tendencia mística», apuntaba Marcel Granet, el taoísmo es «una especie de quietismo naturalista»). Nada que ver con la pereza o la inacción, ¡ni mucho menos con la indolencia! Simplemente, la esperanza y el temor son complementarios (ya he citado la frase decisiva de Spinoza: «No hay esperanza sin temor, ni temor sin esperanza»), y en consecuencia también la ausencia de una y la ausencia del otro. Pero esto no es una ausencia: es una presencia, una atención, una disponibilidad. No hay nada que esperar, nada que temer: todo está ahí. Es lo que lleva a cabo la experiencia que menciono. ¡Qué paz! ¡Qué quietud, en efecto! ¿Desesperanza? Se puede parecer a eso, pero tan sólo exteriormente o de pasada. Desde el interior, se trata más bien de una *inesperanza*: el grado cero de la esperanza y el temor. Más bien de una felicidad (Krishnamurti: «Vivir feliz es vivir sin esperanza»). Por su parte, Spinoza le otorga su nombre verdadero: *beatitud.* Sólo se espera lo que no se tiene, o lo que no es o lo que nos falta: salvo excepciones, sólo esperamos el futuro, mientras que sólo vivimos en el presente. «La esperanza es el principal enemigo del hombre», decía Prajnânpad; la serenidad, su principal victoria. Es la liberación del temor, hasta tal punto, en este estado al que me refiero, que ya no se tiene necesidad de valentía.

Podría pensarse que esto descalifica la política. En absoluto (recordad a Spinoza). Pero impide que la política se conciba como una mística, del mismo modo que impide que la mística tenga la pretensión de desplazar a la política. Y es bueno que sea así. El absoluto no es ningún gobierno. Ningún gobierno es el absoluto. Para mayor gloria del laicismo.

La serenidad no es la inacción: es la acción sin miedo, y, por tanto, sin esperanza. ¿Y por qué no? No es la esperanza lo que nos lleva a actuar, decía en mi primer capítulo, sino la voluntad. No es la esperanza lo que nos hace querer, sino el deseo o el amor. No salimos de lo real. No salimos del presente. Tal es el espíritu de las artes marciales. Quien espera la victoria ya está vencido (como mínimo por el miedo a ser derrotado). Tan sólo quien nada espera vive sin temor. Y esta falta de temor lo vuelve difícil de vencer e imposible de someter. Es posible privarlo de victoria, pero de ninguna manera se le puede privar de combate.

La acción forma parte de lo real, que transforma, al igual que la ola forma parte del Océano. No se trata de renunciar a obrar. Se trata de actuar con serenidad.

Así, la acción será más eficaz y más feliz.

Es lo que llamo «la felicidad en acto», que no es más que el acto mismo en tanto que felicidad. Quien vive en el presente y a quien nada falta, ¿qué podría esperar? ¿Qué podría temer? Para él, lo real (del que forma parte su acción) es suficiente y lo colma.

Aceptación

¿Porque todo está bien? Mejor aún, porque todo es. Es lo que más cuesta pensar. Lo que se vive, en esta experiencia que intento describir, es también la suspensión de todo juicio de valor, la puesta entre paréntesis de los ideales o las normas, por ejemplo de lo bello y lo feo, del bien y del mal, de lo justo y lo injusto. Wittgenstein, quizá más en sus *Cuadernos* que en el *Tractatus*, se aproximó a ella: «Todo lo que sucede, tanto para

una piedra como para mi propio cuerpo, no es ni bueno ni malo». Esto no impide la alegría. No impide la felicidad. ¡Qué digo! Es la felicidad misma, en tanto que está ahí. Así, Wittgenstein, siempre en los *Cuadernos*: «Soy feliz o desdichado, eso es todo. Se puede decir: no hay ni bien ni mal». Sólo existe lo real, que carece de otro. ¿A qué norma o regla podría someterse?

¿Inmoralismo? ¡En absoluto! La moral forma parte de lo real: este hecho, que impide que valga de un modo absoluto, imposibilita su abolición. Más bien, amoralismo teórico (para el pensamiento) o contemplativo (para la espiritualidad). ¡Sí, desde luego! Con su rigor habitual, es lo que pensó Spinoza: «El bien y el mal no existen en la Naturaleza», y no hay nada que exista fuera de ella. Por eso la realidad y la perfección son una sola y la misma cosa: no porque todo esté bien, como creen los providencialistas, sino porque no hay bien ni mal. Esto no impide que nos construyamos una ética (existe lo bueno y lo malo para nosotros), ni siquiera que concibamos una moral (que es la absolutización, al mismo tiempo ilusoria y necesaria, de la ética). Y tampoco impide que la convirtamos en una metafísica o una ontología, es decir, que tomemos nuestros juicios por un conocimiento, nuestros ideales por lo real y, por consiguiente también, y sobre todo, lo real por una privación o una decadencia (cuando no se corresponde con nuestros ideales). El mal no es nada, explicaba Deleuze a propósito de Spinoza, no sólo «porque únicamente el Ser es y hace ser», como pretenderían los teólogos, «sino, al contrario, porque el bien ya no es más que lo real y el ser está más allá del bien y del mal».

Se podrá objetar que esto resta un argumento contra Dios («el argumento del mal»). No del todo, porque

el mal sigue existiendo para los sujetos, y consideramos que Dios es un sujeto... Pero, sobre todo, suprime cualquier razón para creer. Lo real es suficiente: ¿por qué someterlo a algo diferente? Todo es perfecto: ya no tenemos necesidad de consuelo, ni de esperanza ni de juicio final (ya no se trata de juzgar, sino de comprender, y menos de comprender que de ver). Lo real se toma o se deja. O más bien, en esta experiencia que comento, es precisamente lo que sólo se puede tomar: porque es por sí mismo su propia aceptación, que nos desliga de todo el resto.

Es lo que Nietzsche, tras los estoicos y en parte contra ellos, llamaba el *amor fati* (el amor por el destino, el amor por lo que es), no tanto porque sea bueno (el destino, en Nietzsche, es lo contrario de una providencia), sino porque es el conjunto de todo lo que sucede (el mundo, lo real), y no existe otra cosa. Es el uno-sin-segundo a la manera nietzscheana: lo real sin doble ni remedio de Clément Rosset. Hay que tomarlo o dejarlo, decía yo. El asceta es aquel que deja. El sabio, aquel que toma.

Sabiduría trágica, como decía Nietzsche: «Afirmación dionisíaca del universo tal cual es, sin posibilidad de sustracción, de excepción o de elección». Es participar en «la inocencia del devenir» y en «el eterno sí del ser», que es la autoafirmación de todo.

Sabiduría de la aceptación, como decía Prajnânpad. «*No denial*»: ni rechazo ni negación. «No lo que debería ser, sino lo que es»: ni esperanza ni lamento. Es la única vía: «No existe salida al margen de la aceptación». Se trata de decir *sí* a todo lo que es y a todo lo que sucede. Pero es el *sí* de la aceptación (todo es verdadero, todo es real), no de la aprobación («todo está bien»). Es el *sí* de la sabiduría, no de la religión. O más

bien no es una palabra y ya no hay sabiduría ni religión: sólo existe la eterna necesidad del devenir, que es lo real verdadero.

Juzgar es comparar. Y desde luego, en la vida cotidiana, es a menudo necesario. Es el principio de la moral. Es el principio de la política. Evidentemente, no se trata de renunciar a ninguna de las dos. Es también el principio del arte, y tampoco renunciaremos a él. ¿Qué moral puede existir sin rechazo? ¿Qué política sin enfrentamientos? ¿Qué arte sin evaluación, sin crítica, sin mejoras, sin jerarquías? Pero lo que se experimenta, en este estado místico, es otra cosa: el sentimiento de que lo real es con toda exactitud lo que es, sin falta ninguna, y no se puede comparar con nada (porque es todo), ni por tanto juzgarlo (porque todo juicio forma parte de él); es *perfecto*, en este sentido, según la expresión de Spinoza («Por realidad y por perfección entiendo la misma cosa»), está *más allá del bien y del mal*, según la expresión de Nietzsche, es *neutro*, como dice Prajnânpad, y ésta es sin duda la expresión más precisa. Para comprenderla, es necesario explicar algo de su contexto. Un discípulo pregunta al maestro qué quiere decir el famoso «*Todo es Brahman*» de los *Upanishads*. Frecuentemente, se traduce como «Todo es Dios», o «Todo es el Absoluto». Ese a quienes sus discípulos llamaban Swamiji simplemente contestó: «Esto quiere decir "*Todo es neutro*"». Yo lo llamo relativismo, o quizá mejor, su anverso positivo: sólo lo real es absoluto; cualquier juicio de valor es relativo.

Es lo contrario de una teodicea. No se trata de decir que todo es óptimo en el mejor de los mundos posibles. Se trata de comprender que todo sucede tal como sucede en el único mundo real, que es el mundo.

Es lo contrario de un nihilismo. No se trata de abolir la moral (decir *sí* a todo es decir *sí* también a nuestros juicios de valor, a nuestros rechazos y a nuestras rebeliones, que forman parte de este todo), sino de corroborar que la moral es únicamente humana, que es *nuestra* moral, no la del universo o del absoluto. Lo mismo sucede con la política: que al absoluto no le ataña (no es ni de derechas ni de izquierdas), no implica evidentemente que la derogue. ¡Al contrario! Precisamente porque el universo no propone ninguna política (porque las incluye todas), nos vemos obligados a elegir una. Esto no depende de una experiencia mística, y confirma de nuevo que la mística no lo es todo. El laicismo prevalece. No esperemos que el absoluto luche contra la injusticia por nosotros. Pero tampoco que la política sustituya a la espiritualidad.

Es lo contrario de un esteticismo. Que a veces se cree belleza, que casi siempre la amemos... de acuerdo. El arte existe, ¡y no nos quejaremos de ello! Pero el hecho de convertirlo en una mística o una religión sería una equivocación. Lo bello nos puede proporcionar un acceso al absoluto, pero no es el absoluto mismo. Desde un punto de vista espiritual, lo importante no es crear una obra, ni siquiera convertir la propia vida en una obra de arte. Sobre esto, Chuang-Tzu nos aporta más luz que nuestros románticos: «El hombre perfecto no tiene yo, el hombre inspirado no tiene obra, el hombre santo no deja nombre». Esto no quita nada al genio (salvo sus vanidades, cuando las tiene), sino que lo pone en su lugar. Lo bello y lo feo, lo admirable y lo mediocre, son tan prisioneros de lo relativo como el bien y el mal. ¿Cómo podría el esteticismo conducir al absoluto? A veces, sí, pero sólo cuando deja de tomarse como ob-

jeto o como meta, cuando tiende al silencio o lo revela, cuando manifiesta —cosa que está reservada sólo a los más grandes— que el absoluto no es un arte e importa más que todas las obras. La belleza no es más que un camino. El trabajo no es más que un camino. ¿Para ir hacia dónde? Allí donde llevan todos los caminos, que los contiene a todos, y no es un camino. Lo bello, decía Schelling, es «el infinito representado de forma finita». Podría decir igualmente: el absoluto representado de forma relativa, la eternidad representada de forma temporal... El espíritu de Mozart sopla ahí, y eso lo hace más irremplazable y turbador: porque permite escuchar, en una de las músicas más hermosas de todos los tiempos (musicalmente permanecemos en el campo de lo relativo), que no hay nada más precioso que la música, nada más precioso que la belleza, y concierne a la vez al silencio, a la eternidad y a la paz (pues nos abre, y casi nos conduce, al campo de lo absoluto).

El bien y el mal, lo bello y lo feo, lo justo y lo injusto, etc., sólo tienen una existencia relativa: por y para la humanidad. Pero existen. No se trata ya ni de abolirlos ni de absolutizarlos. Por tanto, ni nihilismo, ni esteticismo, ni moralismo ni «politicismo» (si entendemos por estas tres últimas palabras la voluntad de erigir el arte, la moral o la política en absolutos). ¿Porque el absoluto está en otra parte? Al contrario: porque está ahí, siempre ya ahí, anterior a cualquier obra, anterior a cualquier juicio, anterior a cualquier compromiso, porque los precede y los envuelve, los lleva consigo y prevalece sobre ellos. ¿Cómo podrían la música y la poesía abolir el silencio, ya que las acompaña, ya que ellas lo cantan y lo suponen? ¿Cómo podría la política o la moral abolir lo real que las contiene y que ellas transfor-

man? ¿Es posible otro mundo? Seguramente (lo único imposible sería que el mundo no cambiara), pero, a pesar de todo, no sería menos el mundo, y no una veleidad de militante o de moralista. Sólo lo real es real y engloba todos los juicios. ¿Cómo podrían juzgarlo de un modo absoluto?

Relativismo o misticismo se dan la mano. Es lo que entendió Spinoza, y es lo que confirma Prajnânpad. Si toda moral es relativa, ¿cómo una de ellas podría poseer el absoluto? Si el absoluto es amoral, ¿cómo la moral podría no ser relativa? Y lo mismo sucede, por supuesto, con lo bello y lo justo. El error, en el que se pone en juego la suerte de nuestra modernidad, consistiría en confundir este relativismo, que es la verdad de la moral, del arte y de la política, con el nihilismo, que es su negación. Ya que todo valor es relativo (relativo al sujeto, a la historia, a la sociedad...), podemos decir, si se quiere, que el absoluto no tiene ningún valor. Pero sólo lo diremos en la medida en que no lo habitamos. Porque este absoluto, para quien lo experimenta, es lo contrario de una nada: es el ser mismo, que nos colma y nos regocija (que amamos, como diría Spinoza: «El amor es una alegría acompañada por la idea de una causa exterior»). Nuestros valores sólo existen en él. Pero existen. No se trata de negarlos, ni mucho menos de cambiarlos completamente (punto en el que Spinoza se opone a Nietzsche, y sin duda es a Spinoza a quien hay que seguir), sino de decir *sí* a todo (incluidos, por tanto, nuestros juicios, pero en la medida en que son relativos): a esto es lo que llamo *aceptación*.

Esto no tiene nada que ver con el optimismo, ni mucho menos con la denegación o la resignación. Etty Hillesum, algunos días antes de partir hacia Auschwitz, de donde ya no volvería, encontró las palabras justas:

> Se me dice a veces: «Sí, tú siempre ves el lado bueno de las cosas». ¡Qué tontería! Todo es perfectamente bueno. Y al mismo tiempo, perfectamente malo. [...] Nunca tuve la impresión de que me esforzara en ver el lado bueno de las cosas: todo siempre es perfectamente bueno, tal cual. Cualquier situación, por deplorable que sea, es un absoluto y reúne en ella lo bueno y lo malo. Simplemente, quiero decir que «ver el lado bueno de las cosas» me parece una expresión repugnante, igual que «sacar el mejor partido de todo».

Esto no le ahorró el sufrimiento ni la muerte. Pero su sufrimiento y su muerte no podrían tampoco impugnar lo que ella vivió y que llamaba «aceptación», «aquiescencia» o «comprensión», tan parecidos al amor.

INDEPENDENCIA

Aceptación y liberación van juntas, al igual que la libertad y la necesidad. Tal es el espíritu del estoicismo. Tal es el espíritu del spinozismo. Tal es el espíritu del psicoanálisis, cuando tiene espíritu. Tal es el espíritu de Prajnânpad (quien contribuyó a la introducción del freudismo en la India). Lo real se impone porque no hay otra cosa. ¿El pensamiento? Es lo real mismo (la verdad) o no es más que una ilusión (que no deja de formar parte de lo real: es verdaderamente ilusoria). Es todo o no es más que un sueño del ego (que sigue formando parte del todo: está verdaderamente egocentrado). ¿El error? Es verdaderamente falso. ¿La mentira? Es verdaderamente mentirosa. Por esto, todo es verdadero. Pero esta verdad nos contiene, y nosotros no la contenemos (en el mejor de los casos, sólo contenemos conocimien-

tos). Lo cual aleja las ideas. Después de todo, ¿de qué ideas se trata si ya no hay palabras? El silencio conduce a la aceptación, que conduce a la liberación. Suspensión de los condicionamientos, de las buenas costumbres, de las buenas maneras, incluso de la cortesía. Puesta entre paréntesis de los dogmas, las reglas, los mandamientos, las Iglesias, los partidos, las opiniones, las doctrinas, las ideologías, los gurúes... No hay nada más que lo real. No hay nada más que la verdad. ¡Qué libertad siente uno repentinamente! «La verdad nos hará libres», se lee en el Evangelio de Juan. Es lo que se vive entonces, con la salvedad de que ya no es en el futuro sino en el presente, ya no es un libro sino el mundo. La verdad no obedece a nadie. Por eso es libre y liberadora. Y como no existe otra cosa que la verdad, no ordena nada (¿a quién podría obligar?, ¿y qué?). Henos aquí sin Dios ni amo. Es lo que llamo *independencia*, de la que Swamiji decía que es el verdadero nombre de la espiritualidad.

No tiene nada que ver con un libre albedrío cualquiera. Si todo es real, todo es necesario. ¿Cómo podría uno, en el presente, ser otra cosa que lo que es, querer algo diferente que lo que quiere, actuar de otro modo a como actúa? Esta libertad, como demuestran Spinoza y Freud, es sólo la ignorancia de las causas que pesan sobre nosotros y que impide que nos enfrentemos a ellas.

Pero tampoco tiene nada que ver con no sé qué fatalismo. Sólo el presente existe. ¿Cómo podríamos ser prisioneros del pasado, dado que ya no es? ¿Cómo podría estar escrito el futuro, puesto que no es todavía? Nada está escrito sino en nosotros. Es lo que Prajnânpad, con Freud, llama el inconsciente, que es la presencia en nosotros del pasado: «No hay otra servidumbre en la vida que la del pasado [hay que entender: en tan-

to que es presente en el inconsciente]. Quien está libre del pasado está liberado. ¿Por qué? Porque únicamente el pasado es causa del futuro». Por eso, la libertad y la eternidad se dan la mano.

Ni libre albedrío ni fatalismo: nada es contingente, nada está escrito. Sólo existe la historia, ya sea individual o colectiva. Sólo existe lo real en acto, del que mi acción forma parte. No se trata de ser diferente de lo que uno es, sino de serlo de verdad, y la verdad carece de ego. Por esto, una vez más, es libre: porque es universal (ella sola abre la angosta prisión del yo).

«¿Qué es la perfección?», pregunta Prajnânpad. Y responde con sencillez: «Ninguna dependencia». Es liberarse de la propia infancia, del inconsciente, de los propios padres («Ser libre —añadía Svâmiji— es liberarse del padre y la madre, y ninguna otra cosa»), de su entorno: es liberarse de uno mismo. ¿Qué es lo que queda? Todo. No se trata de curar el ego, sino de curarse de él; no de salvar el uno mismo, sino de librarse de él.

Cualquier ego es dependiente, siempre. Cuando ya no existe dependencia, ya no hay ego.

Filosofar es aprender a desprenderse: no se nace libre, sino que se llega ser, y nunca se acaba de llegar. Pero, en esta experiencia que comento, la libertad aparece de pronto realizada, como si estuviera eternamente a nuestra disposición. Tal vez porque nadie es prisionero sino de sí mismo, de sus hábitos, sus frustraciones, sus papeles, sus rechazos, su mentalidad, su ideología, su pasado, sus miedos, sus esperanzas, sus juicios... Cuando todo esto desaparece, ya no hay prisión ni prisionero: ya no hay más que la verdad, que no tiene ni sujeto ni amo.

LA MUERTE Y LA ETERNIDAD

Esto es lo que tuve la suerte de vivir, sentir y experimentar, algo que el ateísmo no veda de ningún modo, sino al contrario, y que intento expresar de la manera más precisa y comprender de una forma aproximada. Sí, tuve la suerte, a veces, excepcionalmente, de sentirme sencillamente vivo, de habitar directamente en lo real, de verlo cara a cara, o más bien desde el interior (no «en sí», lo que no tiene sentido, sino sin otra mediación que mi cuerpo, que forma parte de él y no podría ser un intermediario), tal como es y tal como se muestra (la diferencia entonces carecía de objeto: la apariencia forma parte de lo real), de ser uno con él, sin dualidad, sin problema, sin solución, sin interpretación, de haberme liberado a la vez de las preguntas y las respuestas, de no carecer de nada, de no estar ya separado ni de mí mismo ni de todo, de ser silencioso en el silencio, transeúnte en el pasaje (¡presente en el presente, cambiante en el devenir, eterno en la eternidad!), de no tener miedo de nada, de no esperar nada, de decir sí a todo (o más bien de no tener ya que decirlo: era ese sí), de ya no depender de nada, salvo del universo, y de ser libre, tan necesaria y perfectamente libre que la cuestión del libre albedrío ya no se planteaba.

Éste es mi itinerario, o al menos tales fueron algunas de sus etapas o sus cumbres, pero que se parecen demasiado a lo que otros vivieron y describieron como para reducirse tan sólo a mi humilde persona. Por eso me atrevo a hablar de ello, a pesar de lo íntimo de mis palabras, y desdeñando a quienes —los habrá, sin duda— esto haga sonreír. Digamos, para resumir, que *sentí* y *experimenté*, yo también (en pocas ocasiones, pero con

la suficiente intensidad para que fuera inolvidable), momentos de misterio, de evidencia, de plenitud, de simplicidad, de unidad, de silencio, de eternidad, de aceptación, de independencia... Al menos, así es como los distingo y los nombro, porque es necesario hacerlo, retrospectivamente. Pero entonces, insisto, no se trataba de palabras: era una experiencia, y era indivisible (la plenitud, la simplicidad, el silencio, la eternidad, etc.: *todo eso era una sola y la misma cosa*), era una sensación, o varias (pero inseparables), era una conciencia, pero sin palabras y sin sujeto, era lo real mismo que yo vivía, y del que formaba parte; era mi vida al fin devuelta a sí misma y a todo.

Nunca viví nada mejor, ya lo dije, ni más simple, ni más intenso, ni más perturbador. Era como una alegría que nunca hubiera comenzado (es lo que Spinoza llama la *beatitud*, de la cual, por ser eterna, sólo puede decirse que posee un comienzo «ficticiamente»), como una paz que no tuviera fin. Esto no me permitirá evitar la muerte, pero entonces carecía de toda importancia («Para la vida en el presente —escribía Wittgenstein—, no existe la muerte), y este recuerdo me ayuda, actualmente, a aceptarla. La muerte no me robará más que el futuro y el pasado, que no tienen existencia. Pero el presente y la eternidad (el presente, *luego* la eternidad) están fuera de su alcance. Sólo me arrebatará el mí mismo. Por eso me desposeerá de todo y no me desposeerá de nada. Toda verdad es eterna, como señala Spinoza. La muerte sólo me despojará de mis ilusiones.

MÍSTICA Y ATEÍSMO

Evidentemente, este tipo de experiencia no demuestra nada (toda prueba es relativa: el absoluto, por definición, no puede ser demostrado), y tampoco dice nada acerca de la existencia de Dios, ni a propósito de su inexistencia. Mientras vivía esos momentos, la cuestión ya no se planteaba. No ignoro que otros hayan vivido algo muy diferente: un encuentro, un éxtasis, un amor... A ellos les toca contarlo, si así lo quieren, y si pueden. Lo que está claro es que no es indudablemente una casualidad que los místicos hayan sido perseguidos por sus Iglesias, cuando tenían una. Al Hallaj, quemado vivo; el Maestro Eckhart o Fénelon, condenados por el papa... Aquí hay algo más que malentendidos. Es lo que ayuda a comprender un jesuita francés, el Padre de Lubac, en su prefacio a un grueso volumen colectivo sobre *La mística y los místicos*. El místico, explica, es lo contrario de un profeta: «El profeta recibe y transmite la palabra de Dios, a la cual se adhiere por la fe; en cambio, el místico es sensible a una luz interior que le exime de creer. Entre los dos, es necesario elegir». Porque «la mística socava el mito —como dice también el Padre de Lubac—: a fin de cuentas, el místico prescinde de él; lo rechaza como si de una cáscara vacía se tratara, aun siendo indulgente con aquellos que todavía están necesitados de aquél». ¿Qué Iglesia podría aceptarlo? ¿Qué religión revelada? Citemos también a Emil Brunner: «O el Evangelio o la contemplación, o la mística o la Palabra». Yo añadiría con gusto: o el silencio o el Verbo. O la experiencia o la fe. O la meditación o la oración.

Lejos de ser paradójica, la idea de un «misticismo ateo» o de un «ateísmo místico», como dice el Padre de Lubac, se convierte entonces en una especie de eviden-

cia que se impone en el pensamiento y confirma además la observación histórica (en Oriente, es cierto, con mucha más frecuencia que en Occidente). «En su último estado de realización —prosigue nuestro jesuita—, el misticismo natural, convertido en naturalista, sería un "misticismo puro"; en el límite, al no reconocer ya ningún objeto [yo diría más bien: ningún objeto trascendente], sería de alguna manera la intuición mística hipostasiada: lo que nos parece la forma más profunda del ateísmo.» ¿Y por qué no? Leibniz, en una carta de 1695, señalaba ya que entre los místicos se encontraban «pasajes de una osadía extrema [...], que casi se inclinaban hacia el ateísmo». Kojève, más radical, llegará incluso a afirmar, en su *Essai d'une historie raisonné de la philosophie païenne*, que «toda Mística auténtica es de hecho más o menos atea». La frase, aunque extremista, dice algo importante, que nos remite al comienzo de este capítulo: que la religión y la espiritualidad son dos cosas diferentes. Incluso la experiencia mística, en la que pueden culminar tanto una como otra, impide confundirlas.

Es conocido el dicho de Nietzsche: «Soy místico y no creo en nada». Es menos contradictorio de lo que parece. El místico se reconoce en un cierto tipo de experiencia, constituida por la evidencia, la plenitud, la simplicidad, la eternidad... Algo que apenas deja sitio a las creencias.

Ve. ¿Qué necesidad tiene de dogmas?

Todo está ahí. ¿Qué necesidad tiene de esperar?

Habita en la eternidad. ¿Qué necesidad tiene de aguardarla?

Y está salvado. ¿Qué necesidad tiene de una religión?

El místico, creyente o no, es aquel a quien Dios mismo ha dejado de faltar. Pero un Dios que no falte nunca, ¿sigue siendo un Dios?

LO ABSOLUTO Y LO RELATIVO

Cada cual puede juzgar. Si de algo puedo dar fe, es que ser ateo no impide hacer uso del propio espíritu, ni gozar o regocijarse con él, aunque sea en ese punto extremo en el que culmina, silenciosamente, al abolirse.

Cuando Dios ha dejado de faltar, ¿qué es lo que queda? La plenitud de lo que es, que no es un Dios ni un sujeto.

Cuando el pasado y el futuro han dejado de separarnos del presente, ¿qué es lo que queda? La eternidad, es decir, el perpetuo *ahora* de lo real y lo verdadero.

Cuando el *ego* o lo mental han dejado de separarnos de lo real, ¿qué es lo que queda? La unidad silenciosa de todo.

Como decía al comienzo, Dios es el absoluto en acto y en persona. Como es evidente, no tengo nada que reprochar a quienes creen en él. Pero lo que experimenté en tales momentos es una cosa muy diferente que me ha quitado hasta la nostalgia de Dios. Sería el completamente Otro (la trascendencia), mientras que yo habitaba el Todo mismo (la inmanencia). Sería un Sujeto, mientras que ya no había *sujeto* en absoluto. Sería el Verbo, mientras que sólo existía el silencio. Sería un Juez y un Salvador, mientras que ya no había nadie a quien juzgar ni a quien salvar.

Sólo estamos separados del absoluto o de la eternidad por nosotros mismos, esto es lo que creo, lo que sentí o experimenté a veces (cuando el ego ya no está presente, queda la conciencia, queda el cuerpo, y esto basta con mucho para una experiencia, o más bien es la auténtica experiencia), lo que me esforcé por compren-

der, en tanto que filósofo, y que me regocija, incluso retrospectivamente, y me serena, al menos en parte.

No se trata de un consuelo: mientras siga estando ahí, el ego no deja de ser inconsolable, pero, cuando ya no está presente, no hay nadie ya que pueda ser consolado. ¡Aunque se siente una dulzura y una paz, como el recuerdo de una dicha eterna —mientras dure—, como el anuncio de una salvación ya realizada, a pesar de la angustia y la fatiga, a pesar del sufrimiento o el horror! El Infierno y el Reino de los Cielos son lo mismo, es decir, el mundo. Aunque sólo haya Infierno para el ego y sólo haya un Reino para el alma.

Tal es la formidable frase de Nâgârjuna, la más decisiva, en mi opinión, de toda la historia de la espiritualidad: «*Mientras sigas haciendo una diferencia entre el samsâra y el nirvâna, estás en el samsâra*». Mientras sigas haciendo una diferencia entre tu vida tal cual es —frustrante, fatigosa, angustiante— y la salvación, estás en tu vida tal cual es. Mientras sigas haciendo una diferencia entre la eternidad y el tiempo, estás en el tiempo. Mientras sigas haciendo una diferencia entre el absoluto y lo relativo, estás en lo relativo.

¿Y qué sucede cuando ya no haces esta diferencia, o mejor, cuando ella deja de hacerte? Entonces Dios ha dejado de faltarte, así como el ego ha dejado de estorbarte. Nada falta: tú estás ahí, todo es verdadero, todo es eterno, todo es absoluto (Prajnânpad: «Ver lo relativo como relativo equivale a estar en el absoluto»), y ya nada —ni siquiera tú mismo— te separa de él.

Ya sólo existe todo, y poco importan los nombres que se le dé o se le preste: sólo existe lo ilimitado (Anaximandro), el devenir (Heráclito), el ser (Parménides), el Tao (Lao-Tsé), la naturaleza (Lucrecio, Spinoza), el

mundo («El conjunto de todo lo que sucede», Wittgenstein), lo real «sin sujeto ni fin» (Althusser), «El uno-sin-segundo» (Prajnânpad), el presente o el silencio (Krishnamurti), o sea, el absoluto en acto y sin persona.

UNA ESPIRITUALIDAD PARA LA VIDA COTIDIANA

Esta experiencia, para la mayoría de nosotros, sigue siendo excepcional. Por lo que parece, hay quien nunca la ha vivido; otros, entre los que me cuento, sólo la vivieron en algunas ocasiones... ¿Demasiado poco para constituir una espiritualidad? Sin duda. Y sin embargo, lo suficiente para dar de ella una idea y transmitir su gusto, para aclararla, para guiarla, para servirle de meta, en la medida en que sea necesario, o de criterio. Es como un punto de fuga, en un cuadro perspectivista: el punto no figurado y no significante a partir del cual el conjunto se organiza y adquiere sentido. El absoluto (o la eternidad, o el silencio...) es este punto, en tanto que no se ha alcanzado; lo relativo, el cuadro. De todos modos, es sólo una metáfora: los dos, en la realidad, son lo mismo. Se trata de esa unidad que la experiencia mística parece alcanzar, a veces, y que la espiritualidad, el resto de los días, se contenta con convertirla en objeto de aspiración. No es nada, o mejor, ya es mucho. Es raro y maravilloso poder vivir a la vez el misterio y la evidencia, la plenitud y la simplicidad, la unidad y la eternidad, el silencio y la serenidad, la aceptación y la independencia... Es la cima del vivir, que sólo se alcanza de un modo excepcional. No se trata de instalarse en ella como en una butaca ni de administrarla como un recurso o un capital. Pero quien accede a ella, aunque sólo sea una vez,

se da cuenta en el mismo momento de que nunca la había abandonado y de que no la abandonará jamás; que lo absoluto y lo relativo, la salvación y la búsqueda, la meta y el camino son una y la misma cosa; que la cumbre del vivir no es más que la vida misma, en su verdad o (lo que equivale a lo mismo) su eternidad. En esto, Spinoza es insuperable, al menos en Occidente. «La beatitud no es el premio de la virtud —escribía—, sino la virtud misma.» Esta virtud no es un deber, sino una liberación; no un ideal, sino una plenitud; no una ascesis, sino una felicidad. Es la vida en acto y en verdad.

Los orientales lo expresaron frecuentemente con la mayor sencillez, por ejemplo en este *haiku* muy conocido:

> Corto madera
> Saco agua
> Es maravilloso.

Sólo excepcionalmente habitamos en la eternidad, o más bien sólo excepcionalmente tenemos conciencia de habitar en ella. Pero ¿quién de entre nosotros no tiene alguna vez sus momentos de atención, de plenitud al menos parcial, de paz, de simplicidad, de frescura, de ligereza, de verdad, de serenidad, de presencia, de aceptación, de libertad? Éste es el camino en el que nos encontramos (el camino de la espiritualidad: el espíritu mismo como camino) y sobre el que tenemos que avanzar.

Los que han llegado a la meta, aunque sólo fuera una vez, saben que el camino no lleva a ningún sitio más que ahí, exactamente, donde ya estamos: que el absoluto no es la meta del camino (o que sólo lo es en la medida en que no se ha alcanzado), sino el camino mismo.

Esto no les impide, en la vida cotidiana, continuar avanzando, del modo que esté a su alcance, por el mismo camino que todos los demás. La espiritualidad es esta andadura, pero *sub specie temporis*, como diría Spinoza (desde el punto de vista del tiempo). Donde la experiencia mística anida, por espacio de un momento, es el propio camino, pero *sub specie aeternitatis* (desde el punto de vista de la eternidad). Espiritualidad de la vida cotidiana y mística de la eternidad.

«No se puede dirigir al viento —recuerda Krishnamurti—, pero hay que dejar la ventana abierta.» El absoluto es el viento, y el espíritu, la ventana.

INTERIORIDAD Y TRASCENDENCIA, INMANENCIA Y APERTURA

Podemos distinguir, a riesgo de simplificar un poco, dos maneras principales de pensar la espiritualidad religiosa: como interioridad, y tal es el espíritu de las capillas románicas, o como verticalidad, y es el espíritu de las capillas góticas. Los dos, por supuesto, son incompatibles: su dualidad estructura la religión, desde su interior, y le proporciona una parte de su fuerza. «Dios más íntimo en mí que yo mismo», decía san Agustín, y sin embargo más alto que el cielo...

Cada vez, esto me dice menos. Actualmente, desconfío de esta altura, que lo aplasta todo, pero también de esta interioridad, de esta intimidad y de este «yo mismo». Creo más en las espiritualidades que nos abren al mundo, a los otros y a todo. No se trata de salvar al yo [*moi*], insisto otra vez, sino de liberarse de él. No de encerrarse en la propia alma, sino de habitar el universo.

Tal es el espíritu de Buda (no hay Sí mismo: ni *atman* ni *Brahman*). Tal es el espíritu de Spinoza (no hay otra libertad en mí que la verdad, que es todo). Tal es el espíritu sin más. ¡Abrid las ventanas! Abrid el ego (hasta que llegue a ser como «un círculo que se ha vuelto tan amplio que ya no puede rodear nada —como decía Prajnânpad—, un círculo de radio infinito: ¡una línea recta!»). El espíritu es esta apertura (sí, «abierto en lo Abierto», como diría Rilke), no el cómodo o mezquino repliegue en la vida «interior».

¿Cómo podría contener yo el absoluto? Es él quien me contiene: sólo accedo a él saliendo de mí mismo.

En el fondo, es lo que los fenomenólogos llaman la «intencionalidad». «Toda conciencia es conciencia de algo», decía Husserl, de manera que, como comentaba Sartre, «la conciencia no tiene "adentro"; no es nada más que su propio afuera». Es lo contrario de lo que Sartre llamaba «la filosofía digestiva», la de la interioridad, la de los espiritualistas, que sólo encuentran por todas partes «una niebla blanda y muy distinguida: a sí mismos». Y añadía —cito desordenadamente—: «Nos hemos librado de la "vida interior", de los postigos cerrados, de las húmedas interioridades de la vida gástrica como mimos de nuestra intimidad, porque finalmente todo está fuera, todo, incluso nosotros mismos: fuera, en el mundo, entre los otros».

Alain, sin hablar de intencionalidad, sin haber leído a Husserl, al menos en la época, iba, mucho antes que Sartre, en el mismo sentido. Por ejemplo, en esta admirable obra de juventud, durante mucho tiempo inédita, que son sus *Cahiers de Lorient*: «El pensamiento no debe tener nada diferente en sí que todo el universo; únicamente por eso es libre y verdadero. ¡Fuera de sí

mismo! ¡Afuera! La salvación reside en la verdad y en el ser». Que no está en mí queda suficientemente dicho. La espiritualidad es lo contrario de la introspección. ¡No vamos a pasarnos la vida contemplando nuestro ombligo, ni nuestro inconsciente o nuestra alma! No existe la vida interior, explica Alain, o es mala. No hay mundo interior, sino a causa de la tristeza y el aburrimiento:

> ¡Triste mundo éste! ¡Triste cosa este yo necesario para albergar al ser: formidable guarnición! ¿Cómo pretendéis que yo albergue todo esto? Pero esto no es todo. La casa se llena; el ejército de dolores es inagotable. Amontonamiento, hedor, náusea. Abramos las ventanas. Nuevas miserias: también entra por ahí. Es necesario, ¿comprendes?, que la ventana devore la casa: el universo sólo cabe en el universo. Basta, tengo suficiente con mi sueño; ¡quiero trasladarme al sueño de Dios!

Pero no existe Dios: sólo hay un sueño sin soñador, o que los contiene a todos, y es el mundo, al que sólo se accede a condición de despertar.

Despertar: liberación. Es lo mismo. Es acceder a lo universal o lo verdadero (a lo verdadero; por tanto, a lo universal) al liberarse de uno mismo. «Para los despiertos —decía Heráclito— sólo existe un mundo, que les es común; los dormidos tienen cada uno su propio mundo, donde dan vueltas sin cesar», como si se encontraran presos en una cama o un sueño. El yo es este sueño. La verdad, este despertar.

La espiritualidad es la vida del espíritu, decía al comienzo de este capítulo. Hay que añadir: pero sólo en la medida en que uno consigue liberarse —al menos un poco, al menos a veces— del «querido insignificante

yo», como decía Kant, de sus miserables espantos, sus mezquinos rencores, sus sórdidos intereses, sus insignificantes angustias, sus preocupaciones triviales, sus pequeñas frustraciones, sus inanes esperanzas, sus míseras complacencias, sus frívolas vanidades... ¿«Morir a sí mismo»? Es una expresión que se encuentra en algunos místicos, especialmente cristianos, pero que a menudo se adecua demasiado (por ejemplo, en Simone Weil) a la pulsión de muerte. Más bien diría que se trata de vivir más —de vivir, en definitiva, en lugar de esperar vivir— y, para eso, de salir de uno mismo, todo lo que se pueda. No de morir a sí mismo, pues, sino de abrirse a la vida, a lo real, a todo. ¿Qué puede haber más fastidioso que el yo? ¿Qué más limitado? ¿Qué más vano? ¡Lo real es tan interesante, tan vasto, tan variado! El mundo entero está ahí y se ofrece al conocimiento, a la transformación y al amor. La humanidad forma parte de él y se ofrece a la utilidad, al respeto y a la continuación. El sabio no pide más: se contenta, modestamente, con todo.

No hay sabios. Pero todos tenemos momentos de sabiduría, como también de locura, de egoísmo y de mezquindad. Únicamente la verdad conduce a aquellos momentos, del mismo modo que nos libera de éstos, y tanto más cuanto más simple es. Carece de ego. ¿Cómo podría ser egoísta? ¿Cómo podría ser verdadero el ego? Conocer el sí mismo equivale a disolverlo. Las lecciones de las ciencias humanas y del estructuralismo (como ha mostrado Claude Lévi-Strauss) coinciden aquí con las lecciones inmemoriales de las escuelas de sabiduría. La verdad del sujeto no es un sujeto. ¿Cómo podría ser un sujeto la verdad? El sabio carece de ego. ¿Cómo podría ser sabio el ego?

El yo no es otra cosa que el conjunto de las ilusiones que se hace uno sobre sí mismo. Una vez más, podemos salir de él (mediante el conocimiento y la acción): es a esto a lo que llamamos «espíritu». «El sabio se conoce a sí mismo», escribía Lao-Tsé. Sabe también que no es sabio. Toda verdad es universal. ¿Cómo podría pertenecerme? El universo me contiene. ¿Cómo podría yo, ni siquiera en pensamiento, contenerle?

La verdad es demasiado grande para mí, o el yo, más bien, demasiado pequeño para ella. A esta pequeñez la llamo «ego». Y a esta grandeza la llamo «espíritu». Por tanto, es el ego el que es esclavo y que aprisiona; y el espíritu el que es libre y que libera.

Miseria del hombre y grandeza del hombre, decía Pascal... Miseria del yo, diría, y grandeza del espíritu. Para explicarlo, ¡no hay necesidad de creer en Dios o en el pecado original! Con la naturaleza es suficiente, y la cultura forma parte de ella. La verdad es suficiente (que contiene al yo y el yo no la contiene). *Todo* es suficiente, porque no hay otra cosa.

Es una espiritualidad de la inmanencia más bien que de la trascendencia y de la apertura más bien que de la interioridad.

Me encantan las capillas románicas. Admiro las iglesias góticas. Pero la humanidad, que las construyó, y el mundo, que las contiene, me enseñan mucho más.

Conclusión: El amor, la verdad

Quizá fuera ésa, por lo que respecta a Dios, la primera idea personal que tuve —un poco tonta, como es propio de una primera idea, pero que me acompañaría durante mucho tiempo—. Tenía 15 o 16 años. Era un día lluvioso. Un día triste. Quizás un domingo. Estaba solo en mi habitación, en un segundo piso, de pie cerca de la ventana, con la frente pegada al cristal. Miraba cómo caía la lluvia en el jardín, en los tejados de alrededor, a las afueras... Vanidad de todo. Hastío de todo. Pero yo no había leído entonces el Eclesiastés. Simplemente, me dije a mí mismo lo siguiente, que me afectó lo bastante como para que lo escribiera casi inmediatamente en el cuaderno que me servía como diario íntimo o espiritual: «Una de dos. O bien Dios existe, y entonces nada tiene importancia. O bien Dios no existe, y entonces nada tiene importancia».

Apenas quedaba salida. Tal es la lógica del absoluto, en tanto que se opone a lo relativo: todo lo que no es Dios es nada o una futilidad de ser. El mundo es como

una caverna, decía Platón, en la que sólo perseguimos sombras. Y Pascal, de una forma magnífica: «Pues la vida es un sueño, sólo que un poco menos inconstante». Lógica de la trascendencia. Lógica de la religión, con su nobleza y su grandeza, pero que a veces puede conducir al fanatismo. ¿Qué peso tiene una vida humana en la balanza del absoluto?

Apenas era ése mi temperamento, ni el clima de la época. Me sentía más atraído por la otra pendiente, o más bien por la misma, pero hacia abajo. Lógica de la inmanencia, lógica de la desesperación, lógica del nihilismo, tal como Nietzsche la analizó: a fuerza de concentrar todo valor y toda verdad en Dios, ya no se encuentra, cuando se aparta la fe, más que un mundo vacío y vano, sin valor, sin sabor, sin importancia... «¿Qué significa el nihilismo? La devaluación de los valores superiores —respondía Nietzsche—; faltan los fines; no existe ya respuesta a esta pregunta: "¿Para qué?".» Es el reflujo de la vida: el corazón y el espíritu con marea baja. Necesitaría años para salir de eso, para recuperar —o más bien, para aprender— el gusto por lo real, por el placer, por la acción, para transformar (al menos intelectualmente) la desesperación en felicidad y la inmanencia en sabiduría.

No practiqué la filosofía en vano. Al volver a pensar en esta triste frase de mi adolescencia, me gustaría decir hoy justamente lo contrario: «O bien Dios existe, y entonces todo es importante. O bien Dios no existe, y entonces todo es importante...». Sin embargo, esto sería ir demasiado lejos, o más bien, enmascarar lo fundamental: que no tiene importancia en sí, sino tan sólo por la atención que se le dirige o el amor que lo toma por objeto. Éste es el principio de lo que anteriormente lla-

maba *relativismo*. «No deseamos una cosa porque sea buena —como en sustancia explicaba Spinoza—, sino, al contrario, la juzgamos buena porque la deseamos.» Me parece que éste es también el espíritu de la caridad: no es el valor de su objeto lo que justifica el amor, sino el amor lo que da valor a lo que ama. Por eso, todo valor es relativo, en función del amor que pongamos en él. En este punto es donde pueden converger el relativismo, el ateísmo y la fidelidad: el amor es el valor supremo, puesto que sólo existe valor gracias a él (fidelidad), sin que a pesar de todo pueda ver en ello el absoluto (ya que sólo tiene valor para quien lo ama: relativismo) ni, por tanto, a un Dios (ateísmo).

Es lo que me aparta tanto de los nihilismos como de los creyentes. A mi manera de ver, el absoluto no es Dios, ni nos ama. Pero ésta no es una razón para dejar de vivir en él, aunque sea relativamente, ni para renunciar a amar.

Citemos por última vez a Pascal. «La verdad, al margen de la caridad, no es Dios», decía. Estoy de acuerdo. Es lo que nos separa y lo que nos acerca. Creer en Dios es creer en una verdad infinitamente amante y, por ello, infinitamente amable. Ser ateo, al contrario, consiste en pensar que la verdad no nos ama ni se ama a sí misma. A esto es a lo que llamé la *desesperación*. Pero ¿de dónde sacáis que sólo sea posible amar con reciprocidad (es decir, a condición de ser amado también)? En cualquier caso, no de los Evangelios... Es la verdad del Calvario. El amor, incluso crucificado, es preferible a un odio glorioso.

Esto es lo que nos une: un espacio de comunión y de fidelidad. La metafísica o la religión nos separan, y esto debe ser también aceptado. «Dios mío, Dios mío,

¿por qué me has abandonado?» Porque no existe, contesta el ateo: porque la verdad no es Dios, ya que no nos ama, porque el amor no es todopoderoso, ya que no existe amor sino encarnado y mortal... A eso es a lo que se puede llamar «lo trágico» o «la finitud», que forman parte de la condición humana, especialmente para los ateos, pero que sólo constituyen uno de sus momentos. Lo esencial está en otra parte: en el amor (es decir, en la alegría) y en la verdad (es decir, en lo universal) de que somos capaces. Es la única sabiduría. Es el único camino. ¿Qué es la espiritualidad? Es nuestra relación finita con el infinito o la inmensidad, nuestra experiencia temporal de la eternidad, nuestro acceso relativo al absoluto. Que la alegría nos salga al encuentro, en eso coinciden todos los testimonios, y es lo que da la razón —del otro lado de la desesperación— al amor. «Amar —decía Aristóteles— es regocijarse.» Y Spinoza: «El amor es una alegría acompañada de la idea de una causa exterior». Que la verdad esté exenta de amor no condena al amor a carecer de verdad (porque es verdadero que amamos) ni nos impide amar la verdad. El gozo de conocer (efímero como todo gozo, eterno como toda verdad) es el único acceso, aquí y ahora, a la salvación, a la sabiduría o a la beatitud. Es el amor verdadero por lo verdadero.

Todo se condensa aquí, pero sin confundirse.

Fidelidad a lo verdadero: racionalismo (rechazo de la sofística).

Fidelidad al amor: humanismo (rechazo del nihilismo).

Fidelidad a su separación: ateísmo.

No es la verdad la que es amor (si la verdad se amara a sí misma, sería Dios), sino el amor el que, a veces, es verdad (sólo es absoluto en la medida en que amamos

verdaderamente). Es el Pentecostés de los ateos, o la verdadera alma del ateísmo: no el Espíritu que desciende sino el espíritu que se abre (al mundo, a los demás, a la eternidad disponible) y se alegra. El absoluto no es el amor; es el amor el que, a veces, nos abre al absoluto.

Por eso, la ética conduce a la espiritualidad, pero sin que sea suficiente, tal como la espiritualidad conduce a la ética, pero sin suplantarla.

Ahí es donde, quizá, los sabios y los santos coinciden, en este punto en el que alcanzan su culminación.

Es el amor, y no la esperanza, el que hace vivir; es la verdad, y no la fe, la que libera.

Ya estamos en el Reino de los Cielos: la eternidad es ahora.